Michel Quesnel

Jesucristo según san Mateo



verbo divino

Esta obra de M. Quesnel destaca sobre todo dos dimensiones de la cristología mateana:

– La lectura de Mateo hace pasar de un reconocimiento titubeante de Jesús como Mesías histórico de Israel a su identificación expresa como único y verdadero *Hijo de Dios*. Este título es el centro de la confesión de fe; respecto a él, las demás denominaciones de Jesús parecen borrarse para figurar en segundo plano.

– Al ser Jesús Hijo de Dios, su presencia entre los hombres es la de Dios mismo en el corazón de la historia, que desde entonces cambia de régimen. Mateo comienza con el anuncio del nacimiento del Enmanuel, «Dios con nosotros» (1,23), y termina con la promesa de Cristo resucitado de estar en adelante «con» nosotros «hasta el fin de este mundo» (28,20). La partida de Jesús inaugura una nueva modalidad del mundo, llamada a realizarse por la *Iglesia*. Así, en Mateo y por la aproximación al misterio del «Cristo de Dios» (16,16), se pasa naturalmente de *Jesús* a la *Iglesia*. La teología de Cristo y la teología de la Iglesia son inseparables: aunque haya que estudiarlas por separado, la una lleva indefectiblemente a la otra.

Michel Quesnel, sacerdote del Oratorio, autor de numerosos trabajos, es profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en el Instituto Católico de París, del que es además vicerrector.

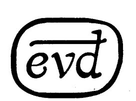
ISBN 84-7151-865-1



Michel Quesnel

Jesucristo según san Mateo

Síntesis teológica



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1993

Traducción: *Alfonso Ortiz* · Título original: *Jésus-Christ selon saint Matthieu* · © Gedit - Proost France - © Editorial Verbo Divino, 1993 · Printed in Spain · Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) · Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra) · Depósito Legal: NA. 423-1993.

ISBN 84 7151 865 1

Contenido

Presentación

1. Sería inútil adelantarse aquí a la *Introducción* que el autor ha dado a su estudio. En su concisión y precisión, presenta perfectamente el propósito del libro y los medios que ha utilizado para conseguir su realización. Más vale, para despertar y urgir de antemano la atención y el interés *teológico* del lector, insistir en dos de las dimensiones más importantes de la cristología mateana, que resalta debidamente la presente obra.

– Como dice el propio Michel Quesnel, «una adquisición principal de la lectura» de Mateo es la de hacer pasar a su lector de un reconocimiento titubeante de Jesús como Mesías histórico de Israel a su identificación expresa como *Hijo de Dios* propio, verdadero y único. Este título cristológico es incluso aquel al que «conduce el relato (de Mateo) como centro de la confesión de fe (...), (borrándose) las otras denominaciones de Jesús como provisionales o secundarias».

– Pero entonces, si *Jesús* es Hijo de Dios («Tú eres el *Mesías,* el Hijo de Dios vivo», confesará con toda precisión, según san Mateo, Pedro en Cesarea: 16,16), su presencia entre los hombres es al mismo tiempo presencia de *Dios mismo* en el corazón de la historia, que desde ese momento cambia de «régimen». En efecto, éste es precisamente el anuncio con que se abre el primero de los sinópticos («Le pondrán por nombre Enmanuel, que significa: Dios con nosotros»: 1,23). Y es igualmente el anuncio con que se cierra («Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final del mundo»: 28,20). Por consiguiente, esto indica que la partida de Jesús no pone término a su presencia entre los suyos (ni, por tanto, a la presencia de Dios entre los hombres por medio de él). Inaugura tan sólo una nueva modalidad, llamada a realizarse en y por la *Iglesia,* que será entonces precisamente *su* Iglesia (cf. 16,18).

De esta forma se pasa, sin ningún choque, en Mateo, de *Jesús*

a la *Iglesia,* por el mismo misterio del *Mesías de Dios* que él *es.* Hasta el punto de que se puede afirmar con claridad: «La interpenetración entre cristología y eclesiología es un rasgo dominante del evangelio según san Mateo».

2. Basado en este trabajo centrado en Cristo, el autor llega, como «por añadidura», a tratar la mayor parte de las cuestiones más generales y más discutidas que plantea el libro de Mateo: su plan, las circunstancias de su composición, su autor, sus destinatarios, etc. Con ello, naturalmente, aumenta mucho el interés de este estudio consagrado al evangelio que más leyeron, utilizaron y comentaron los primeros siglos, cuya enorme influencia en las mentalidades cristianas se advierte en las numerosas huellas que los rasgos específicos de sus discursos y relatos dejaron en la memoria de los fieles... y sobre el que una publicación como ésta contribuirá oportunamente, en una época como la nuestra que tiene cierta tendencia a relegarlo a un segundo plano, a suscitar de nuevo la atención que siempre han merecido sus propias riquezas.

Joseph DORÉ

Introducción

No cabe duda de que estudiar la persona de Cristo en un evangelio es dedicarse a uno de los aspectos principales, si no el principal, de esa obra: o bien el texto hace hablar a Jesús, o bien habla de él. Se trata, pues, de una tarea ambiciosa, ya que ninguna o casi ninguna frase de Mateo puede quedar orillada en la elaboración de una cristología mateana.

La amplitud de la tarea constituye sin embargo su interés. Obliga a tener en cuenta la obra entera, a ahondar a veces mucho en los análisis de ciertos pasajes limitados, aunque teniendo una visión suficientemente precisa del conjunto. El esfuerzo es casi el mismo que se necesitaría realizar para escribir un comentario completo; sin embargo, los resultados son más fáciles de captar, ya que andan menos dispersos que en el caso de un examen exhaustivo del texto. Acercarse a san Mateo para descubrir lo que dice de Jesús es ya tener un centro. ¡Y qué centro!

No obstante, es curioso el destino de este evangelio. Muy utilizada por la Iglesia desde sus orígenes, la obra de Mateo fue también la que, entre los tres sinópticos, fue la primera a la que la época moderna dedicó un estudio consagrado a su redacción última. Ya en 1948, el exegeta alemán Gunther Bornkamm dedicó un artículo de varias páginas al relato de la tempestad calmada, señalando bien la diferencia de perspectiva entre Mateo y sus paralelos [1]. Así se iniciaba un método que se llamó más tarde el estudio de la historia de la redacción *(Redaktionsgeschichte)*. Sin embargo, fue necesario esperar hasta 1960 para

[1] G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium*. Este artículo fue recogido después en la obra colectiva que Bornkamm publicó con dos de sus discípulos: G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchen 1960, 48-53 ([5] 1968; trad. inglesa: Filadelfia 1963).

que se aplicara de nuevo este método a Mateo, después de haberse aplicado a Lucas en 1954 y a Marcos en 1956 [2]. Después de haber sido objeto de una nueva investigación exegética antes que los otros evangelios, el estudio de Mateo se retrasaba; todavía hoy, los estudios que se le han dedicado no son considerables en número. ¿Vendrá éste a colmar un vacío?

El rostro de Cristo según Mateo tiene un relieve distinto del que presentan los otros autores. Esto no significa que los cuatro evangelios no tengan nada en común: es única la persona de Jesús, es única la Verdad (con V mayúscula). Pero sigue en pie el hecho de que si la Iglesia canonizó desde los primeros siglos de la era cristiana cuatro evangelios y no uno solo, es porque la diversidad de presentaciones es un elemento esencial de la cristología; pretender unificarlos con demasiada rapidez tiene mucho que ver con un dogmatismo totalmente ajeno a la Tradición en el sentido teológico de la palabra.

El descubrimiento que cada cristiano puede y debe hacer de Jesucristo no se alimenta de una supresión de las diferencias entre los testimonios, ni tampoco de un lenguaje ilusoriamente sintético. La circulación de una parte de la Escritura a otra constituye una necesidad, ya que la chispa inevitable produce un raudal de luz cada vez más intensa a medida que aumenta la familiaridad con el texto sagrado. Por tanto, no hemos de vacilar en escudriñar el texto de Mateo en su especificidad, en lo que lo distingue particularmente de los dos evangelios más cercanos al mismo, el de Marcos y el de Lucas.

En un primer tiempo, nos detendremos en los nombres y títulos que el evangelista da a Jesús; sin duda es ésta la manera más simple de lograr una primera captación de la originalidad cristológica mateana, ya que la comparación con los textos paralelos resulta entonces más fácil (capítulo 1). Luego estudiaremos lo que es más difícil de comparar: el conjunto de gestos y palabras de Jesús (capítulo 2). Más tarde, su relación con el Antiguo Testamento (capítulo 3). Después de estos tres capítu-

[2] Sobre Lucas, cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*. Tubinga 1954 (trad. española: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*. Fax, Madrid 1974). Sobre Marcos, cf. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*. Gotinga 1956 (trad. española: *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. Sígueme, Salamanca 1981).

los que tratan el texto casi independientemente de su ordenación, intentaremos entrar en la lógica del relato, sin olvidar que un evangelio refiere una historia y que la cristología que aquí se despliega es esencialmente narrativa (capítulo 4). Finalmente, en una última etapa, se intentará iluminar el rostro de Jesús por el ambiente en que fue formando cuerpo: la comunidad de Mateo, sus preguntas, sus necesidades, su vida cotidiana, sus relaciones con el judaísmo (capítulo 5), antes de concluir sobre la manera como se impuso ese rostro a lo largo de los siglos y como puede todavía imponerse hoy para nosotros (Aperturas y posteridad).

Se descubrirán, sin duda con cierta tristeza, páginas muy duras de Mateo sobre el judaísmo de su tiempo. ¿Qué le vamos a hacer? Son el eco de una situación coyuntural cuyas asperezas no sería muy honrado disimular. Hemos de ser conscientes de que han mantenido y siguen manteniendo todavía un antisemitismo cristiano injustificado, pero tenaz. Sin embargo, y por fortuna, no son las únicas posiciones que mantiene el Nuevo Testamento sobre los hijos de Israel.

1

Los nombres y títulos de Jesús

La manera como un evangelista percibe la persona de Jesús se revela a través de los títulos que le da. Nombrar a uno es conocer su identidad. Verdadera todavía en la época moderna, esta constatación es aún más pertinente cuando se refiere a la antigüedad, época en que la utilización del nombre implicaba una especie de poder sobre el que se nombra, siendo incluso posible dar lugar a prácticas de tipo mágico.

Para evitar todo apriorismo sobre la importancia respectiva de los títulos aplicados a Jesús en el evangelio de Mateo, los iremos estudiando a medida que aparecen en el relato. Se descubrirá, curiosamente, que algunos de los más empleados aparecen bastante tarde [1].

Aquí no atenderemos más que a los principales y, sobre todo, a aquellos en los que el redactor se apoya para trazar el retrato que ofrece de Jesús. El primero en el orden del relato es Mesías (en griego *Christos)*. Antes de emprender su estudio, conviene sin embargo detenerse en dos apelaciones que Mateo recibe de la tradición sin explotarlas considerablemente, así como hacer una observación sobre el nombre mismo de Jesús.

• *El esposo*

Los cuatro evangelios y el Apocalipsis de Juan utilizan para el paso de Jesús por esta tierra el lenguaje simbólico de las

[1] Dos recientes comentarios de Mateo ofrecen un estudio de conjunto sobre los diversos títulos que se dan a Jesús: L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo*. Roma 1976, 130-166; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*. Ratisbona 1986, 344-357.

bodas, en donde él mismo es el esposo (en griego *ho nymphios* o *ho nimphôn).* El tiempo de su paso por la tierra es un momento privilegiado durante el cual no conviene ayunar ni guardar luto (Mt 9,14-15 y par). Hay varias parábolas evangélicas que recogen este tema, sobre todo en Mateo, para designar a los que quedarán excluidos del banquete nupcial. Un rey organiza un gran festín para celebrar las bodas de su hijo e invita a numerosos comensales; ¡ay de los que consideran que son más urgentes otras ocupaciones y de los ingratos que maltratan a los criados encargados de llevar la invitación! (Mt 22,1-14) [2]. Las cinco jóvenes que no fueron bastante precavidas para hacer una buena provisión de aceite para sus lámparas tendrán que quedarse fuera de la sala cuando llegue el esposo, bien entrada la noche, para celebrar la fiesta con sus invitados (Mt 25,1-13).

Ya en el Antiguo Testamento, la alianza de Dios con Israel se había expresado en términos de esponsales (por ejemplo en Os 1-3). La tradición cristiana recogió esta imagen, dándole a Jesús el papel de esposo. El tiempo de la boda es el tiempo de la fiesta, pero Mateo sabe hasta qué punto resulta fácil verse excluido de ella: el lenguaje del banquete nupcial es también, para él, el de la invitación a la vigilancia.

• *El pastor*

Hijo de David, hijo de Abrahán (Mt 1,1), Jesús pertenece a un linaje de pastores, y es él mismo pastor [3]. Tampoco ésta es una afirmación exclusiva y propia del primer evangelio. La parábola de la oveja perdida, en Lucas (Lc 15,3-7), o el discurso de Juan sobre el comportamiento del buen pastor (Jn 10,1-21) son incluso mucho más conocidos que otros pasajes de Mateo sobre Jesús pastor. Pero el hecho es que Mateo desarrolla abundantemente el tema del pastor que apacienta a las ovejas del rebaño, ya desde los relatos de la infancia de Jesús. Para responder a la pregunta de los magos que inquieren sobre el lugar del nacimiento del Mesías, los sumos sacerdotes y los escribas citan la Escritura en estos términos:

[2] Lucas presenta esta parábola de los convidados al festín bajo una forma bastante distinta (Lc 14,15-24). En su evangelio no se trata de un banquete de bodas.

[3] Sobre Jesús pastor en el evangelio de Mateo, cf. F. Martin, *The Image of Shepherd in the Gospel of St. Matthew:* Science et Esprit 27 (1975) 261-301.

«Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, ni mucho menos, la menor entre las ciudades principales de Judá; porque de ti saldrá un jefe que será pastor de mi pueblo, Israel» (Mt 2,6, citando a Miq 5,1 y 2 Sm 5,2).

A lo largo de su vida pública, constatando con dolor la incuria de los dirigentes judíos ante el rebaño que se les ha confiado, Jesús se considera como enviado «sólo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (Mt 15,24); es también a ellas a las que envía a sus discípulos (Mt 10,6). El evangelista comprueba con tristeza la situación del pueblo elegido al final de dos capítulos (Mt 8-9), a lo largo de los cuales Jesús ha obrado numerosos milagros y gestos llamativos intentando paliar esa carencia: «Al ver a la gente, sintió compasión de ellos, porque estaban cansados y abatidos como ovejas sin pastor» (Mt 9,36). Ya en la época de la realeza (1 Re 22,17) y del destierro (Ez 34,5), algunos profetas habían denunciado la actitud de los malos pastores que sólo se cuidaban de ellos mismos; el mal no es nuevo. Jesús, por su parte, se presenta como el pastor más solícito entre todos. Su actitud suscita envidia y violencia entre los dirigentes culpables. El comenta su pasión cercana citando un pasaje del profeta Zacarías: «Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño» (Mt 26,32, citando a Zac 13,7). Pero Dios hará justicia, y precisamente bajo los rasgos de un pastor que separa a las ovejas de los cabritos es como describe Mateo el juicio de los últimos tiempos, dando a cada uno según lo que ha hecho o ha dejado de hacer (Mt 25,31-46).

Lo mismo que la figura del esposo, la del pastor forma parte del lenguaje en imágenes por el que la tradición cristiana designó a Jesús desde los primeros años de la Iglesia. Mateo recoge estas imágenes, pero sin darles un relieve especial. Las presenta con la gravedad que lo caracteriza, la de un evangelio marcado por la perspectiva del juicio, al final del cual algunos de los que se creían bien situados se encontrarán entre los excluidos [4].

[4] La forma como el tema del juicio impregna todo el evangelio de Mateo ha sido bien señalada por la obra de D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. Ginebra 1981. Se trata de uno de los mejores estudios de teología mateana en lengua francesa del último decenio.

• *Jesús*

Jesús es un nombre propio, que llevaron también otros personajes bíblicos. El más célebre es el que llamamos Josué, caudillo de Israel después de Moisés, bajo cuya dirección se emprendió la conquista de Canaán. Lo mismo que Jesús de Nazaret, se llamaba en hebreo *Yeshua*. También es conocido Jesús ben Sira o Sirácida, autor del Eclesiástico, obra que su nieto tradujo al griego y que, con esta forma, figura entre los libros griegos del Antiguo Testamento católico.

Este nombre hebreo es una contracción de la forma *Yehoshua*, que significa «el Señor salva» (del verbo *yasha* = salvar). Pues bien, entre todos los evangelistas, Mateo es el único que explicita este significado. En el momento en que el ángel del Señor indica a José que el niño engendrado en María viene del Espíritu Santo, le indica:

> «Dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados» (Mt 1,21).

La explicación dada por el ángel corresponde muy bien a la misión de Jesús tal como la concibe el evangelista. Va dirigida ante todo a su pueblo, Israel [5]. Es además una misión de salvación: el mismo Jesús no recibe, en Mateo, el título de «salvador», pero en el momento en que se ven en peligro, los hombres se dirigen a él empleando el verbo «salvar» para formular su llamada de socorro (Mt 8,25; 14,30); y cuando Jesús se vuelve hacia la mujer que tenía hemorragias y se le acercó por detrás para obtener su curación, puede muy bien decirle: «Animo, hija, tu fe te ha salvado» (Mt 9,22). Jesús puede salvar del peligro y de la enfermedad; salva igualmente del pecado; el hecho de liberar de aquéllos es el signo de la liberación de éste, tanto en Mateo como en toda la tradición del Nuevo Testamento. Un buen testimonio de ello es la curación del paralítico, que puede volver a su casa aliviado de todas sus cargas, la de su enfermedad y la de sus pecados (Mt 9,1-8). No obstante, este mismo episodio es signo de un cierto fracaso de la misión de Jesús: el perdón y la curación de aquel hombre se realizaron con la reprobación de los escribas que asistían a la escena, y cuya

[5] En Mateo, la palabra «pueblo» (en griego *laos)*, empleada por primera vez en Mt 1,21, designa siempre a Israel.

hostilidad no hará más que crecer, junto con la de los otros dirigentes judíos, a medida que avance el relato evangélico. Nacido para «salvar a su pueblo de los pecados», Jesús chocará con el rechazo de Israel. Su mismo nombre lleva las huellas de la herida que irá sufriendo a lo largo de toda su predicación, una herida que señala también el evangelista encargado de proclamar una «buena nueva» que los primeros destinatarios no quisieron recibir.

1. Cristo

Ya desde la primera frase de Mateo, aparecen dos títulos importantes que se le dan a Jesús. En efecto, la obra comienza así: «Genealogía de Jesús, Mesías (Cristo), hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Viene a continuación la genealogía desde Abrahán hasta Jesús a través de tres agrupaciones de catorce generaciones (Mt 1,2-17). Hijo de Abrahán no es un título propiamente dicho; esta expresión no vuelve a recogerse ya nunca en el evangelio; por otra parte, el texto es ambiguo, ya que no expresa con claridad si se designa así como hijo de Abrahán a David o a Jesús. Por el contrario, Cristo e hijo de David son términos que Mateo utiliza con frecuencia, precisando a través de ellos el rostro que da a Jesús. Cristo o Mesías es el primero de ellos.

En la época en que se redactó el evangelio de Mateo, Jesús y Cristo son ya términos unidos el uno al otro, constituyendo una especie de nombre propio compuesto, que se aplica a Jesús de Nazaret muerto y resucitado. En la primera carta a los Corintios, san Pablo habla de los cristianos como de «los que invocan en cualquier lugar el nombre de Jesucristo» (1 Cor 1,2); y en la mayor parte de sus cartas utiliza fórmulas análogas. Por otra parte, en el vocabulario de hoy se dice indiferentemente «Cristo Jesús» o «Jesucristo» para designar a la misma persona. Pero antes de convertirse en un nombre propio aplicado solamente a Jesús, la palabra *Cristo* tiene una larga historia.

a) Cristo antes de la redacción de los evangelios

Christos, en griego, significa «ungido», el que ha recibido una unción. En la Biblia es la traducción del hebreo *Mashiah*, que dio origen al español «Mesías». Cristo y Mesías son, en principio, dos términos absolutamente iguales en nuestra lengua, procedente uno del griego y otro del hebreo.

Los primeros ungidos de la Biblia fueron los reyes del pueblo elegido, primero Saúl (1 Sm 10,1), luego David (1 Sm 16,13 y 2 Sm 5,3), Salomón (1 Re 1,39) y, después de ellos, todos los reyes de Judá e Israel, siendo la unción el rito de entronización real. Sin embargo, muchos de esos reyes fueron nefastos en su manera de gobernar, y el pueblo, ayudado en esto por los profetas, se puso a soñar con un nuevo David, con otro ungido, con otro Mesías, animado por el Espíritu de Dios y capaz de hacer respetar la justicia. Tomaba así cuerpo la esperanza mesiánica. En tiempos del destierro, cuando el pueblo no tenía ya reyes, esta esperanza cristalizó en diversos personajes: algunos soberanos extranjeros, como Ciro, rey de los persas, que permitió el regreso de los primeros desterrados de Babilonia a tierras de Israel (Is 45,1); algunos profetas fieles al Señor que, aunque no habían recibido la unción ritual, eran considerados como los verdaderos depositarios del Espíritu que la unción confería antes a los reyes. Y finalmente, cuando se reorganizó la vida social en torno al templo después de la vuelta del destierro, los sumos sacerdotes recibieron una unción consecratoria, ya que, al faltar los reyes, eran ellos los que encarnaban la autoridad de Dios sobre su pueblo (Ex 29,7) [6]. Al restablecerse el nuevo rito de unción, no decayó por ello la esperanza mesiánica, sino todo lo contrario. La falta de independencia política para los judíos, la ocupación primero de los griegos y luego de los romanos contribuyeron a exacerbarla. En el siglo I de nuestra era, las esperanzas llegaron a su cima, aunque muy diversificadas según las corrientes políticas o religiosas que las fomentaban.

[6] Aunque se presenta como recibida ya por Aarón (Ex 29,7), la unción del sumo sacerdote sólo existió después del destierro, en la época en que el sumo sacerdote había recibido la mayoría de las prerrogativas reales. Redactado después del destierro, el final del libro del Exodo refleja las costumbres que se practicaban en el momento de su redacción.

Los esenios de Qumrán esperaban dos Mesías, uno sacerdotal (los sumos sacerdotes que funcionaban en Jerusalén eran considerados como usurpadores) y otro real; el primero, subordinado al segundo, prepararía su camino para que estableciera un reinado de justicia y de paz. En la corriente farisea, el Mesías era esperado como un nuevo David, y el tiempo de su venida se confundía con los últimos momentos del mundo, el tiempo en que se restaurarían todas las cosas y se detendría la historia: así, pues, el mesianismo coincidía con la espera escatológica. En los ambientes populares, con ocasión sobre todo de ciertas crisis económicas especialmente graves, nacieron movimientos de sedición o de resistencia armada contra el poder romano, cuyos jefes fueron considerados de buena gana por la gente como posibles Mesías; en los Hechos de los apóstoles se habla de dos de ellos: Teudas y Judas el Galileo (Hch 5,36-37).

En este clima de efervescencia, los discípulos reunidos en torno a Jesús, testigos de los signos que realizaba, no pudieron menos de plantearse la cuestión de su mesianidad. Pedro expresa la opinión que fue muy pronto la de todos ellos: Jesús es el Mesías (Mt 16,16 y par). Pero la proximidad de la pasión oscurece las cosas, ya que el Mesías salvador no podía fracasar; no cabe duda de que, el viernes santo, todos los que habían puesto sus esperanzas en Jesús rumiaban su decepción, convencidos de que se habían engañado.

Con la resurrección nace una nueva convicción. Resucitado por Dios, Jesús no había fracasado, sino todo lo contrario. Su muerte tomaba sentido precisamente cuando se creía que era el fin de todas las esperanzas: era el sacrificio que él mismo había ofrecido por nuestros pecados, para liberar a los hombres de un mal mucho más pernicioso que la ocupación romana. Su ofrenda había sido salvadora; él era el salvador y merecía por tanto recobrar aquel título de Mesías que habían dejado de atribuirle en los días más sombríos. Las primeras comunidades cristianas afirmaron: «Cristo murió por nuestros pecados». Es ésta una de las más antiguas confesiones de fe que se formularon sobre Jesús el Mesías. San Pablo, que la conocía, la cita en abundancia, unas veces literalmente (1 Cor 15,3), otras bajo formas un tanto diferentes: «Dios hizo morir a Cristo por nosotros cuando aún éramos pecadores» (Rom 5,8). Cristo puede entonces ser empleado como título para designar al Nazareno, al cumplir todo

su itinerario; con toda certeza, sólo él era el Mesías; no había otro posible. El nombre mismo de Jesús no tenía ya necesidad de asociarse a este título para que se supiera de quién se trataba, aunque se siguiera pronunciando el nombre doble de Jesucristo o de Cristo Jesús. *Christos* se convirtió en su segundo nombre propio.

b) Jesús el Cristo según san Mateo

Esta larga evolución había tenido ya lugar cuando los evangelistas redactaron sus obras. Cada uno de los autores sabía que sus lectores conocían a Jesús como Mesías, y que *Christos* tenía para ellos toda la riqueza de sentido que acabamos de evocar. Entonces, cada uno de ellos puede utilizar este término con su propia libertad de autor para resaltar tal aspecto o tal característica de la persona de Jesús.

Mateo utiliza el término *Christos* 16 veces en total, incluida la utilización que hace de él en la primera frase de su evangelio: 4 veces en un pasaje en el que también lo emplea el texto paralelo de Marcos, y 12 veces sin un equivalente en los textos paralelos [7]. Los empleos que manifiestan la originalidad del texto de Mateo son evidentemente los que no tienen paralelo. Pues bien, éstos son de dos clases.

En una primera serie, *Cristo* va asociado al nombre de Jesús. Se encuentra el nombre propio compuesto Jesu-Cristo, primero al comienzo del libro, para dar su «genealogía» (Mt 1,1); luego, otra vez para abrir la escena del anuncio a José, que el evangelista designa también como «nacimiento de Jesucristo» (Mt 1,18); Cristo sigue unido a Jesús en la expresión curiosa: «de la cual nació Jesús, llamado Cristo», que figura en la conclusión de la genealogía, después de la lista de todos los antepasados de José (Mt 1,16), y en labios de Pilato, cuando invita a elegir entre Jesús de Nazaret y Jesús Barrabás (Mt 27,17 y 22) [8].

[7] Referencias con un paralelo en Marcos: Mt 16,16; 22,42; 24,23; 26,63. Referencias propias de Mateo: Mt 1,1.16.17.18; 2,4; 11,2; 16,20; 23,10; 24,5; 26,68; 27,17.22.

[8] Mateo es el único que precisa que el condenado cuya liberación se pone por parte de Pilato en balanza con la de Jesús se llamaba Jesús Barrabás; los otros lo llaman simplemente Barrabás.

Estos cinco empleos tienen en común el hecho de que ponen a Jesús en relación con sus orígenes. En arameo, Barrabás significa «hijo de Abbas»; era de uso común, al nombrar a alguien, indicar quién era su padre, sobre todo cuando se trataba de distinguir a dos personas que llevaban el mismo nombre. Para Jesús, el misterio relativo a sus orígenes prohibe indicar esta precisión; el evangelista hace entonces que Pilato hable de «Jesús, llamado Cristo». Hemos visto que el propio Mateo utiliza esta expresión al final de la genealogía que, en términos genéticos, es una genealogía de José y no de Jesús: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1,16). Los términos «llamado Cristo» ocupan por tanto, en los tres casos, el lugar del padre que no se puede mencionar. Entonces es curioso que los dos empleos del doble nombre Jesu-Cristo se pongan ambos en relación con el nacimiento del hijo de María. En cada ocasión, el término *Christos* asociado al nombre de Jesús expresa su identidad humana, identidad análoga a la que todo hombre nacido normalmente recibe de su padre, según las concepciones de toda la antigüedad semítica.

La segunda serie de empleos de *Christos* en Mateo, sin paralelos en los otros evangelios, corresponde a una lista en donde el término se utiliza, bien con el artículo determinado *(ho Christos),* bien en vocativo *(Christe).* La mejor traducción española es entonces, no «Cristo», sino «Mesías». Mateo quiere afirmar que Jesús es ciertamente el Mesías esperado por los judíos, y que su venida es un acontecimiento que marca la historia por el mismo título y mucho más aún que otros momentos importantes de la revelación bíblica. Lo más característico en este sentido es el empleo del final de la genealogía (Mt 1,17), donde el evangelista cuenta las generaciones que ha habido desde Abrahán:

> «Así, pues, son catorce las generaciones desde Abrahán hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia, y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta el Mesías».

Jesús Mesías ha marcado la historia por el mismo título que el reinado de David o el destierro. Su vida es algo muy distinto de un suceso puntual y sin futuro. Y como si se necesitara una

confirmación de la dimensión histórica del suceso, en el momento en que es reconocido por Pedro como el Mesías es cuando Jesús anuncia la fundación de la Iglesia, otro suceso que el evangelista considera como importante en la historia del mundo [9].

San Pablo hablaba de las comunidades cristianas llamándolas «las Iglesias de Cristo (o del Mesías)» (Rom 16,16). Mateo relaciona también a la Iglesia con Cristo (o con el Mesías), pero utiliza la palabra Iglesia en singular, lo cual comporta una dimensión polémica. En efecto, no hay que olvidar que el término griego para designar a la Iglesia, *ekklèsia,* evoca para cualquier lector judío el conjunto del pueblo elegido [10]. Así lo designan los Setenta, la traducción griega del Antiguo Testamento [11]. Para Mateo, el pueblo judío rechazó a su Mesías, rechazo que subrayan los golpes y esputos de las autoridades judías, que pierden todo sentido de dignidad al portarse tan brutalmente con el que acaban de condenar: «Mesías, adivina quién te ha golpeado» (Mt 26,68).

El Mesías toma entonces sus distancias respecto a su pueblo y constituye sin Israel su propia asamblea, tal como demuestra la estructura del relato en donde la palabra *ekklèsia* aparece en Mateo por primera vez (Mt 16,16-20):

– Pedro dijo a Jesús: «Tú eres el *Mesías,* el Hijo del Dios vivo» (v. 16).

– Jesús dijo a Pedro: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré *mi* Iglesia» (v. 18).

– El evangelista concluye: «Entonces mandó a sus discípulos que no dijesen a nadie que él era el *Mesías»* (v. 20).

Para Mateo, se trata ciertamente de la Iglesia del Mesías,

[9] Sobre el Cristo de Mateo, a la vez Mesías histórico y Señor de la comunidad, puede verse H. Geist, *La prédication de Jésus dans l'évangile de Matthieu,* en W. Pesch (ed.), *Jésus dans les évangiles.* París 1971, 91-116.

[10] El hebreo *qahal* se traduce generalmente en los Setenta por *ekklèsia.* Mateo es el único de los evangelistas que utiliza el término *ekklèsia,* por otra parte muy frecuente para hablar de las comunidades cristianas locales en los Hechos, las cartas y el Apocalipsis. En Mateo aparece tres veces: una en Mt 16,18 y dos en Mt 18,17. Mt 16,18 es la única ocasión en donde la palabra designa a la Iglesia universal.

[11] El nombre de «Setenta» viene de una tradición legendaria, referida por la *Carta de Aristeas,* según la cual la traducción habría sido hecha por 72 traductores que trabajaban simultáneamente y por separado. De hecho, la traducción griega del Antiguo Testamento hebreo se fue escalonando durante varios siglos (del siglo III al I a. C.). Setenta se escribe a veces LXX.

cuya fundación se anuncia, la Iglesia universal destinada a cubrir la totalidad de las naciones habitadas después de que la muerte y la resurrección de Jesús hicieron saltar las fronteras del mundo judío (Mt 28,16-20).

Al escribir de Jesús que es el *Christos,* Mateo lo designa por sus orígenes y por la historia del pueblo de Israel al que él pertenece. El término expresa, por así decirlo, las raíces de Jesús. Pero es también la expresión de su porvenir histórico, de su visibilidad hasta el fin de los tiempos, gracias a la Iglesia de Cristo, fundada sobre el primero de los apóstoles, contra la cual son impotentes las fuerzas de la muerte.

2. Hijo de David

Inmediatamente después de haber sido llamado *Christos,* en el primer verso del evangelio según san Mateo, Jesús es designado como hijo de David [12]. La expresión, familiar a los contemporáneos de Jesús, era una apelación corriente del Mesías real esperado. Lo atestigua la colección de los *Salmos de Salomón,* un escrito judío de mitad del siglo I a. C., en donde encontramos esta oración:

> «Mira, Señor, y suscítales un rey, hijo de David,
> en el tiempo que tú conoces, oh Dios,
> para que reine sobre Israel, tu siervo».
>
> (*Sal. Sal.,* 17,23) [13]

Una controversia entre Jesús y la autoridades judías, poco antes de la pasión, atestigua igualmente esta convicción de que el Mesías es hijo de David. La recogen los tres sinópticos (Mt 22,41-46 y par). Jesús, sin embargo, no acepta la opinión corriente, que desmonta apelando para ello al Sal 110 en el que

[12] A diferencia de *Christos,* que ha sido poco estudiado en el evangelio de Mateo, hijo de David lo ha sido mucho. Señalamos los principales estudios recientes: J. Giblet, *Jésus, Fils de David:* Lumière et Vie 57 (1962) 3-21; J. M. Gibbs, *Purpose and Pattern in Matthew-Use of Title «Son of David»:* New Testament Studies 10 (1963-1964) 446-464; A. Suhl, *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium:* Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 57-81; C. Burger, *Jesus als Davidssohn.* Gotinga 1970; D. C. Duling, *The Terapeutic Son of David:* New Testament Studies 24 (1977-1978) 392-410; A. Paul, *L'Evangile de l'enfance selon saint Matthieu.* París [2] 1984, 55-57; H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde.* Würzburgo 1986, 376-379.

[13] Traducción dada por A. Paul, *o. c.,* 55.

David declara que el Mesías es su Señor; resulta difícil comprender cómo podría ser a la vez su Señor y su hijo (!). Mateo concluye este episodio indicando que los fariseos fueron incapaces de responder a esta argumentación y que, a partir de aquel día, nadie se atrevió ya a interrogarle. Así se cierra en su evangelio la serie de controversias que preceden a la pasión.

El lugar que Mateo concede a este episodio hace vislumbrar que, para él, hijo de David es un título cristológico importante. En efecto, utiliza esta expresión 10 veces, siendo así que en Marcos se encuentra 3 veces y otras 3 veces en Lucas [14].

Sin embargo, en una ocasión no designa a Jesús, sino a José, el esposo de María: es en el momento en que el ángel del Señor se le aparece para anunciarle que el Espíritu Santo está en el origen de la maternidad de su mujer, y le da las consignas relativas al niño que va a nacer; es verdad que, al llevar en sus venas la sangre misma del gran rey, tiene derecho a ser contado entre sus hijos más que cualquier otro (Mt 1,20).

En todos los demás empleos del primer evangelio, hijo de David se aplica a Jesús. Los casos pueden agruparse en tres apartados. El primero es la mención del título al comienzo de la genealogía con que se abre el evangelio de la infancia. El segundo corresponde a una serie de milagros y exorcismos en donde los peticionarios utilizan este título para dirigirse a Jesús; Salomón, hijo de David de la primera generación, había dejado en los ambientes populares el recuerdo de haber sido un exorcista eficaz, y no es extraño que se dirigieran así a un taumaturgo concediéndole el título prestigioso al que el rey sabio había tenido derecho, más que todos los demás; a la antigüedad le agrada mezclar las épocas, y honra a una persona dirigiéndose a ella como a un héroe glorioso del pasado [15]. La tercera familia de

[14] Nueve referencias en Mateo, sin contar con la controversia de Mt 22,41-46; Mt 1,1.20; 9,47; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15.

[15] Cf. D. C. Duling, *o. c.* La presencia de Salomón en el primer evangelio es interesante, aunque algo difusa. Se le menciona al rey mismo en 4 ocasiones (Mt 1,6.7; 6,29; 12,42). Se observará que, en las genealogías, Jesús es hijo de David por medio de Salomón en Mateo (Mt 1,6.7), mientras que lo es por Natán, hermano mayor de Salomón, en Lucas (Lc 3,21). Las tentaciones de Jesús en el desierto pueden igualmente relacionarse con las que el Antiguo Testamento y las tradiciones del judaísmo atribuyen a Salomón: utilizar el poder al servicio de su propia gloria, igualar a los ángeles y dominar los reinos; cf. J. Bowman, *Salomon and Jesus:* Abr-Nahrain 23 (1984-1985) 1-13.

textos está constituida por el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén, el domingo de ramos, y el de la purificación del templo que le sigue inmediatamente; entonces, es una turba alborozada, entre la que figura un buen grupo de niños, la que aclama al hijo de David venido a la ciudad santa. Cada uno de estos grupos presenta un empleo específico del título. Vale la pena examinarlos uno tras otro.

a) La genealogía (Mt 1,1-17)

Las palabras hebreas tienen un valor numérico calculado a partir de sus consonantes. El valor del nombre David (cuyas consonantes son D-W-D) es de 14 (D = 4; W = 6). De Abrahán a Jesús, Mateo recuerda tres veces catorce generaciones, imponiendo para ello, a fin de llegar a este número simbólico, algunas violencias a la historia [16]. En la lista de los antepasados de José, le concede a David un relieve particular, ya que es al único a quien llama «el *rey* David» (Mt 1,6), siendo así que se citan en el texto muchos otros reyes de Jerusalén que descienden de él. David y Jesús son pues los personajes principales de la página con que se abre el evangelio de Mateo, el uno como antepasado y el otro como culminación, aun cuando los dos guardan relación con Abrahán, padre de todos los judíos.

Además de los hombres que constituyen, en el judaísmo del siglo I, el eslabón principal de la cadena [17], la genealogía mateana menciona a cuatro mujeres: Tamar, nuera del patriarca Judá, que tuvo hijos de su suegro (Gn 38); Rajab, la prostituta de Jericó, que se unió al judío Salmón; Rut, la moabita, esposa de Booz (Rut 4,13-17), y la mujer de Urías, el hitita, con la que David cometió adulterio antes de tramar la muerte de su esposo (2 Sm 11-12). Todos saben que esta mujer se llamaba Betsabé, pero el texto de Mateo no menciona su nombre. ¿Por qué estas

[16] Si se compara la genealogía de Mateo con la del primer libro de las Crónicas (1 Cr 1,34-3,16), se constata que Mateo olvida a varios reyes de Judá entre Jorán (Mt 1,8 y 1 Cr 3,11) y Acaz (Mt 1,9 y 1 Cr 3,13).

[17] Solamente después de la época talmúdica, se es judío por la madre. Esta disposición, desconocida en el siglo I, es el resultado de la situación de la diáspora, que se generalizó tras la caída de Jerusalén en el año 70. Es la madre la que da la educación religiosa. Sólo ella puede garantizar la solidez de la formación en medio de un mundo pagano. Un niño nacido de padre judío y madre pagana no tiene ninguna probabilidad de ser practicante.

cuatro mujeres en una lista tan larga de nombres masculinos? Pueden darse varias explicaciones [18].

Quizá tengan en común el hecho de ser paganas. Esto es verdad para las tres primeras; no es tan seguro para Betsabé, pero el texto quizá no la nombre por eso y se contenta con designarla por su marido, Urías el hitita, que era ciertamente pagano. De este modo, Mateo, insistiendo en los orígenes no judíos de Jesús, habría querido preparar la apertura de la predicación evangélica a las naciones paganas con que termina su obra (Mt 28,16-20).

Pero quizá no es necesario buscar lo que tienen en común, sino fijarse más bien en la particularidad de cada una. Tamar la incestuosa, Rajab la prostituta, Rut la extranjera y Betsabé la mujer adúltera. El texto subrayaría entonces las numerosas anomalías conyugales en las generaciones que van de Abrahán a José. Los orígenes de Jesús prefigurarían la larga lista de los excluidos de la ley judía que se dejarán tocar por el evangelio; a no ser que se quisiera insistir por el contrario en las imperfecciones de la ley davídica para decir que Jesús no formó realmente parte de ellas, al no ser hijo de José, o para decir que el título de hijo de David sólo lo designa imperfectamente, como lo muestra la controversia sobre el Mesías Señor de David (Mt 22,41-46).

Como vemos, la genealogía mateana es un texto difícil de interpretar. Al mismo tiempo que justifica el título de hijo de David aplicado a Jesús, parece criticarlo o señalar al menos sus insuficiencias.

b) Milagros y exorcismos

Tres relatos se reparten la mayor parte de los empleos de «hijo de David» en Mateo. La curación de los dos ciegos que sigue inmediatamente a la resurrección de una niña (Mt 9,27-31), el encuentro con la cananea (Mt 15,21-28), y otra curación de dos ciegos, a la salida de Jericó, paralela a la del simpático

[18] Véanse en este sentido los comentarios de P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo*. Madrid 1976, 28-31; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, I. Zurich-Neukirchen 1985, 93-94; así como el artículo de E. D. Freed, *The Women in Matthew's Genealogy:* Journal for the Study of the New Testament 29 (1987) 3-19.

Bartimeo, que nos refiere el evangelio de Marcos (Mt 20,29-34). En los tres casos, los peticionarios se dirigen a Jesús dándole dos títulos diferentes: hijo de David y Señor.

Es interesante la lista misma de estos tres relatos. La cananea, una pagana, interviene en medio de la sección comprendida entre las dos curaciones de los dos ciegos, que son una manifiestamente el doble de la otra. Parece claro que el lugar tradicional es el que corresponde a los relatos paralelos de Marcos (Mc 10,46-52) y de Lucas (Lc 18,35-43) en el capítulo 20 de Mateo [19]; la curación de los ciegos del capítulo 9 fue un calco de la otra, seguramente porque Mateo deseaba referir una curación de ciego en su evangelio cuanto antes, aunque no se lo permitiera el testimonio de la tradición.

La ceguera es, para Mateo, símbolo de la obcecación religiosa y moral que sufren los dirigentes judíos. Jesús denuncia la incapacidad de los que se presentan como guías, siendo así que ellos mismos son incapaces de distinguir el camino, en un discurso situado precisamente antes del relato de la cananea (Mt 15,14), y en la larga requisitoria del capítulo 23 en donde los escribas y fariseos son tratados de hipócritas en varias ocasiones (Mt 23,16.17.19.24.26). En el capítulo 9 surgen las primeras controversias: a propósito del perdón concedido a un paralítico (Mt 9,1-8), de una comida con los pecadores (Mt 9,10-13), del ayuno que los discípulos de Jesús no practican (Mt 9,14-17); cada una de ellas revela en las autoridades judías una obcecación real. Conviene entonces, para evitar fijar a cada uno en su actitud, señalar la posibilidad que tiene todo hombre de salir de sus tinieblas si pone en Jesús su confianza. La curación de los dos primeros ciegos lo expresa en un buen momento, colocada allí por Mateo con todo su significado simbólico. Porque responden «sí» a la pregunta de Jesús: «¿Creéis que puedo hacerlo?», esto puede sucederles según su fe, y se abren sus ojos (Mt 9,27-31) [20].

[19] Mateo habla en cada ocasión de dos ciegos, mientras que Marcos y Lucas hablan de uno solo, el que Marcos llama Bartimeo. Este fenómeno de multiplicación por dos hace ya tiempo que se constató en Mateo, sin haber realmente encontrado una solución satisfactoria: dos endemoniados en Mt 8,28, dos ciegos en Mt 9,27 y 20,30. Este número sería necesario para la ley judía, que exigía dos testigos para que un testimonio tuviera valor legal (cf. Dt 19,15). ¿Es ésta una explicación satisfactoria?

[20] El sentido simbólico de la curación de los ciegos como respuesta dada por

También es muy útil para la comprensión de los tres relatos observar el orden en que los peticionarios aplican a Jesús los títulos respectivos de hijo de David y de Señor. Los dos primeros ciegos empiezan llamándolo hijo de David (Mt 9,27); luego, declarando su fe, prefieren llamarlo Señor (Mt 9,28). La cananea lo llama primero Señor hijo de David, uniendo los dos títulos; para esta pagana que desea hacerse oír desde el fondo de su impureza y de su desgracia, más vale decir demasiado que olvidarse de una palabra esencial (Mt 15,22); pero su lenguaje se purifica a continuación; las otras dos veces que le dirige la palabra, le dice simplemente Señor (Mt 15,25.27). Los dos ciegos de Jericó evolucionan de la misma manera al hilo del relato: sentados a la orilla del camino, lanzan primero su llamada gritando: «Señor, hijo de David» (Mt 20,30); son también estas palabras las que pronuncian después de que la gente había intentado que callasen (Mt 20,31), pero cuando se encuentran ante Jesús, que ha mandado traerlos a su lado, no le dicen más que Señor (Mt 20,33).

A medida que se profundiza la relación con Jesús, los desgraciados que se dirigen a él saben llamarlo Señor y no hijo de David, ya que este título sólo le conviene imperfectamente al Mesías, como lo muestra la controversia en la que Jesús argumenta a partir del Sal 110 (Mt 22,41-46). Hijo de David es el primer grito del corazón de aquel que ve en Jesús una vaga esperanza. Evoca a Salomón y su legendario poder de exorcista. Evoca al Mesías que aguardan los pequeños y los pobres. Pero Jesús es mayor que el objeto de sus esperanzas; y esto es lo que los peticionarios pueden descubrir incluso antes de ser escuchados.

c) La llegada a Jerusalén (Mt 21,1-17)

Cuando entró en Jerusalén unos días antes de su muerte, Jesús recibió allí las ovaciones ambiguas de una turba entusiasmada (Mt 21,1-11 y par). Los tres sinópticos coinciden entre sí durante una sección bastante larga. Sin embargo, entre las particularidades del texto de Mateo, destaca el hecho de que la gente aclamó en él al «hijo de David» (Mt 21,9).

Jesús a la obcecación de las autoridades judías está bien resaltado en J. M. Gibbs, *o. c.*

Aquel mismo día, entró en el templo para causar allí entre los vendedores y cambistas la confusión que todos sabemos. A continuación, Mateo es el único en señalar que curó entonces a algunos ciegos (una vez más) y a algunos cojos [21], mientras que los niños gritaban: «¡Hosanna al hijo de David!» (Mt 21,14-15). Sólo protestaron los sumos sacerdotes y los letrados.

Estas dos aclamaciones al hijo de David confirman lo que ya se ha descubierto del título a propósito de la curación de ciegos y del encuentro con la cananea: son la expresión de un sentimiento popular, espontáneo, poco atento a lo que Jesús es de verdad. Pero pueden ser una primera etapa en el camino de la fe. Desgraciadamente, aunque dicen poco de lo que Jesús es realmente, exasperan sin embargo a los sumos sacerdotes y a los escribas, incapaces incluso de acceder al asombro de la gente. Ellos no están dispuestos a llamarlo Señor.

De este modo, la pareja de los títulos hijo de David y Señor determinan en Mateo diferentes niveles de reconocimiento de Jesús. En la cima están los que se atreven a llamarlo Señor; para ello, es preciso haber superado la esperanza mesiánica común y comprender que en Jesús hay algo más que el Mesías esperado que se manifiesta. En lo más bajo de la escala se encuentran los que ni siquiera consiguen reconocer en él al hijo de David: los escribas, los sumos sacerdotes, los fariseos, todas las autoridades judías que se cerraron al evangelio y contribuyeron de cerca o de lejos a liberar al mundo de aquel personaje molesto. Finalmente, en medio, los pequeños y los pobres aferrados a sus esperanzas limitadas y que aclaman en Jesús al hijo de David, título mesiánico corriente en la época. Tanto mejor si pueden algún día ver en él algo más. Pero el evangelista no los desprecia. Al contrario, para defenderlos pone en labios de Jesús esta cita del Sal 8: «De la boca de los niños de pecho has sacado una alabanza» (Mt 21,18).

[21] Según 2 Sm 5,8, David había excluido de la zona cultual de Jerusalén a los ciegos y a los cojos. Según Lv 21,18, estos enfermos no eran admitidos al sacerdocio. El hecho de que, en el evangelio de Mateo, Jesús los acoja en el templo y los cure allí demuestra hasta qué punto el hijo de David supera a su padre en misericordia.

3. Rey de los judíos

La tradición se muestra unánime en reconocer que las palabras intercambiadas entre Pilato y Jesús se referían a la realeza de éste. El romano no acababa de comprender, seguramente, aquellas historias sobre el Mesías salvador. Tradujo en su vocabulario lo que había oído decir de aquel individuo que habían traído hasta él las autoridades judías. Los cuatro evangelios utilizan exactamente las mismas palabras para hablar del comienzo del interrogatorio: «¿Eres tú el rey de los judíos?», comenzó Pilato. Y Jesús respondió: «Tú lo dices» (Mt 27,11 y par). Finalmente, el letrero puesto en la cruz llevaba esta inscripción redactada según las indicaciones de Pilato, cuyo texto, designando a un miserable a punto de morir, señalaba todo el desprecio que sentía el gobernador por los judíos: «Este es Jesús, el rey de los judíos» (Mt 27,37 y par) [22]. Lógicamente: ese es el único rey que se merecen.

Pero las preguntas de Pilato tuvieron además cierto eco. Según Mateo y Marcos, los soldados romanos recogieron la fórmula para divertirse a costa del condenado (Mt 27,27-31), así como los dirigentes judíos que pasan junto a la cruz de la que estaba colgado Jesús (Mt 27,42). Era para ellos una manera de compensar la acogida casi real que la gente había reservado a Jesús en su entrada en Jerusalén, el domingo anterior (Mt 21,5 y Lc 19,38).

Estos son los datos tradicionales sobre la realeza de Jesús. Mateo los recogerá, como ya hemos visto que lo hizo en el caso de Cristo y de hijo de David, a fin de componer los rasgos del rostro de Jesús que intenta destacar en su evangelio.

- *El relato de los magos* (Mt 2,1-12)

Son los magos los que por primera vez llaman a Jesús «rey de los judíos». Herodes el Grande era entonces el que ocupaba

[22] Se ha hecho a veces de Pilato una especie de filósofo favorable a las ideas de Jesús, o que por lo menos lo trató con consideración. Esta idea, que equivale a acentuar la culpabilidad de los dirigentes judíos, no corresponde ni mucho menos a la imagen que ha dejado en la historia. Hacer de un condenado a la crucifixión el símbolo de la realeza judía es, por el contrario, el signo de un profundo desprecio, tanto para el condenado como para su raza; cf. en este sentido S. Légasse, *Jesús roi et la politique du quatrième évangile,* en A. Marchadour (ed.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean.* París 1990, 143-159.

el trono, pero era de origen idumeo y había adquirido el título de rey gracias al apoyo de los romanos. Mateo llama a Herodes «el rey» (Mt 2,1), «el rey Herodes» (Mt 2,3) o «Herodes» sin más (Mt 2,7.12.13.15.16.19), pero nunca «el rey de los judíos»; el texto muestra cierto sentido del humor al presentar a los magos, unos paganos orientales que vienen a Jerusalén, preguntando dónde está el rey de los judíos para postrarse ante él [23], siendo así que el palacio de Herodes dominaba con toda su imponente mole la colina occidental de la ciudad (Mt 2,2).

En el relato de los magos, Herodes representa de hecho el poder judío hostil a Jesús. Incompetente en materias bíblicas, pide consejo a los sumos sacerdotes y escribas del pueblo, los mismos que varios decenios más tarde organizarán la muerte de Jesús. Se enfrentan entonces dos campos: Herodes y las autoridades judías por un lado, que sólo acumulan datos sobre Jesús con la finalidad de acabar con él; los magos paganos, por otro, que buscan al verdadero rey de los judíos. En este relato altamente simbólico, Mateo anticipa el rechazo del evangelio por parte de los judíos y la acogida que le reservan los paganos.

Los sumos sacerdotes y los escribas, por su parte, no tienen la excusa de no conocer las Escrituras. Saben incluso recurrir al profeta Miqueas y al segundo libro de Samuel para mencionar a Belén como lugar del nacimiento del Mesías. He aquí la traducción literal del texto de Mateo:

> «Y tú, Belén, tierra de Judá,
> no eres ni mucho menos la menor
> entre las ciudades principales de Judá.
> Porque de ti saldrá un jefe
> que apacentará a mi pueblo, Israel»
>
> (Mt 2,6)

De hecho, Mateo combina aquí dos pasajes bíblicos distintos, haciendo incluso del primero una lectura un tanto extraña. El primero es un oráculo del profeta Miqueas dirigido a Belén, ciudad de origen de la familia de David, impregnada de una

[23] «Postrarse», en griego *proskynein,* es un término que Mateo emplea mucho más que los otros evangelistas para describir el gesto de las personas que se acercan a Jesús. La palabra tiene una connotación real y litúrgica.

fuerte dimensión mesiánica. El texto masorético hebreo y el texto griego de los Setenta son aquí muy parecidos. He aquí su traducción también literal:

«Tú, Belén, casa de Efrata,
tú eres muy pequeña
para estar entre los clanes de Judá.
De ti, para mí, él saldrá
para ser príncipe en Israel»

(Miq 5,1)

Como vemos, Mateo no recoge el final de este pasaje; es sustituido por una alusión al pastor de Israel, inspirada sin duda en un oráculo sobre David recogido en el segundo libro de Samuel:

«Tú apacentarás a mi pueblo, Israel,
y serás un jefe sobre Israel»

(2 Sm 5,2)

Lo más extraño en el texto de Mateo no es tanto la relación que establece entre los dos pasajes del Antiguo Testamento, como su lectura del texto de Miqueas. A pesar de su insignificancia, dice el profeta, Belén será el lugar de origen de un príncipe; es lo que sucedió con David, miembro de la tribu de Judá; las cosas podrán repetirse para un nuevo rey justo. Pues bien, Mateo introduce una negación en el texto, que proclama ya desde el principio la grandeza de Belén: «no eres ni mucho menos la menor»... El movimiento del texto es el mismo, se dirá. Esto es en parte verdad. Pero lo cierto es que nos encontramos ante un fenómeno corriente en el Nuevo Testamento y muy habitual en Mateo: una manera de citar la Escritura que está muy lejos de una fidelidad literal. Habrá que volver sobre esta difícil cuestión [24].

Sin embargo, se ha mencionado a Belén. Los magos se dirigen hacia allá, solos, sin Herodes, que pretende dejar el asunto para más adelante; y rinden al rey de los judíos el homenaje de las naciones paganas (Mt 2,10): el oro y el incienso

[24] Este será el objeto de nuestro capítulo 3,1: *El cumplimiento de las Escrituras.*

son las ofrendas tradicionales que habrían de llevar los paganos que afluyen a Jerusalén, en la perspectiva tan universalista de los últimos capítulos de Isaías (Is 60,6); y la mirra, que se mezclaba con el aceite que servía para la unción del rey (Ex 30,23).

Finalmente, el texto de Mateo lleva a cabo un desplazamiento de la identidad real en el relato de los magos: Herodes no es ni verdaderamente rey ni verdaderamente judío, aunque sea la autoridad que manda sobre Israel. El rey de los judíos es un niño de Belén, insignificante sin duda respecto al monarca que reina en Jerusalén, pero bien identificado por los paganos que saben ir en su busca. El carácter burlesco de la inscripción fijada en la cruz cambia de sentido, ya que la realeza no está donde parecía estar. El título de rey de los judíos descalifica a Herodes y a los dirigentes de Israel en su conjunto, al mismo tiempo que afirma la realeza verdadera del crucificado [25].

4. Hijo de Dios

Es el diablo el primero que pronuncia, en el evangelio de Mateo, la expresión completa Hijo de Dios: «Si eres Hijo de Dios, manda que estas piedras se conviertan en panes», le dijo a Jesús; y un poco más adelante, en la misma escena: «Si eres Hijo de Dios, tírate abajo» (Mt 4,3.6). El tentador sabe lo que hace cuando utiliza estos términos. Dios le ha inspirado esa fórmula al llamar a Jesús «mi Hijo», desde su infancia, cuando la huida a Egipto (Mt 2,15), e inmediatamente antes de la escena de la tentación, en el momento de su bautismo en el Jordán (Mt 3,15).

El evangelista utiliza tres expresiones principales para indicar la filiación divina de Jesús:

– «Mi Hijo», cuando es Dios el que habla por los profetas o por medio de una voz celestial (Mt 2,15; 3,17; 17,5).

– «Hijo de Dios». Son generalmente los otros los que designan así a Jesús: el diablo (Mt 4,3.6), los endemoniados (Mt

[25] Pero la realeza de Jesús no se detiene en la cruz. Recibe además el título de rey en el gran fresco del juicio final (Mt 25,31-46), en donde asume múltiples figuras: Hijo del hombre (v. 31), juez (v. 32), pastor (v. 32-33), rey (v. 34.40). Es sin duda la realeza del Hijo del hombre, afirmada por Dn 7,14, la que está en el origen de la relación entre la figura del Hijo del hombre y la figura real. Por otra parte, Mateo es el único de los evangelistas que habla del reino (o reinado) del Hijo del hombre (Mt 13,41; 16,28; 20,21); véase más adelante el apartado 6 de este capítulo: *Hijo del hombre*.

8,29), los discípulos (Mt 14,33), Pedro (Mt 16,16), el sumo sacerdote (Mt 26,63), los transeúntes y los dirigentes judíos en el calvario (Mt 27,40.43), un centurión romano y los guardias (Mt 27,54) [26];

– «El Hijo», título por el que Jesús se designa a sí mismo en algunas circunstancias (Mt 11,27; 24,36; 28,19).

Dos grupos de pasajes evangélicos merecen además relacionarse con éstos: los textos en que Jesús habla de Dios nombrándolo «mi Padre» o también, de forma más completa, «mi Padre que está en los cielos» [27]; y las parábolas en las que se habla de un hijo, siendo éste último una figura de Jesús incomprendido o rechazado por las autoridades judías (Mt 21,37-38; 22,2).

Puede discutirse si las tres expresiones que utilizan la palabra Hijo tienen exactamente el mismo contenido [28]. Más que indicar diferencias de sentido, parece ser que el empleo de la una o de la otra depende de aquel en cuyos labios se pone: el Padre (palabra profética o voz celestial), un personaje evangélico cualquiera, o el mismo Jesús. En cada ocasión se trata desde luego de una designación de Jesús como Hijo de Dios.

Para comprender su sentido en un texto del siglo I, es necesario, como para el título Cristo, trazar su historia desde los primeros empleos en el Antiguo Testamento hasta los escritos del judaísmo contemporáneo de Jesús. Se verá que no es ante todo un título divino (el Antiguo Testamento es decididamente monoteísta) y que sería forzar gravemente los textos ver en cada uno de estos empleos una designación trinitaria.

[26] Además de las obras generales sobre los títulos de Jesús en el evangelio de Mateo, hay algunos estudios dedicados especialmente al de Hijo de Dios. Citemos el más reciente: D. J. Verseput, *The Role and Meaning of the «Son of God» Title in Matthew's Gospel:* New Testament Studies 33 (1987) 532-556; véase también la polémica Kingsbury-Hill en la nota 42 de este capítulo.

[27] Siete empleos de la expresión completa «Mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21; 10,32.33; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10), sobre quince de la expresión «mi Padre». Otras referencias: Mt 11,27; 18,35; 20,23; 25,34; 26,29.39.42.53.

[28] Véase, por ejemplo, H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium.* Würzburgo 1986, 282-405. Geist pretende que «el Hijo» es una expresión tradicional, que abre en Mateo tanto a una cristología del Hijo del hombre como a una cristología del Hijo de Dios. Más bien que pensar, como él, en una diferencia de contenido, creemos que las tres formulaciones señaladas remiten al título de «Hijo de Dios», que es también tradicional, y que el texto varía ligeramente la fórmula según la identidad del locutor.

a) Hijo de Dios antes de la redacción de los evangelios

Un pasaje bíblico venerable y de interpretación muy difícil llama hijos de Dios a ciertas potencias cósmicas o seres celestiales que se habrían unido con las hijas de los hombres en los años anteriores al diluvio (Gn 6,1-4). Este texto, en donde también se habla de gigantes famosos, parece estar muy influido por la mitología babilonia. Los escritos posteriores no recogerán estas tradiciones, excepto algunos documentos de la literatura apocalíptica judía y cristiana, cuya redacción es en general posterior a la del Nuevo Testamento.

De manera más estable, el título de Hijo de Dios es utilizado para designar a Israel, el hijo que Dios se ha escogido para establecer con él una alianza: «Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo», escribe el profeta Oseas (Os 11,1). Se trata del texto cuyo cumplimiento percibe Mateo en Jesús cuando la estancia de la sagrada familia en Egipto, con motivo de la persecución de Herodes (Mt 2,15). Pero el tono del profeta Oseas está impregnado de tristeza, ya que el hijo querido no respondió al amor que Dios le tenía, sino que se prostituyó al contrario en los cultos idolátricos con todo su cortejo de prácticas desviadas y de injusticia. A pesar de ser hijo de Dios como realidad colectiva, así como en cada uno de sus miembros (Dt 14,1), el pueblo se muestra rebelde.

También son interesantes, en el Antiguo Testamento, las aplicaciones del título de Hijo de Dios al Mesías. Dirigiéndose a David y explicándole las esperanzas que ponía en su descendencia, Dios le dice al rey por boca del profeta Natán, a propósito del linaje que saldrá de él: «Seré para él un padre, y él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14). El descendiente del rey es adoptado en cierto modo por Dios. La esperanza del pueblo se arraiga en esta certeza; el culto puede celebrarla. El Sal 2 recuerda el apoyo constante de Dios a su Mesías, a su ungido, a su Cristo, frente a sus adversarios, políticos o de otro tipo:

> «Tú eres mi hijo,
> yo te he engendrado hoy.
> Pídemelo, y te daré en herencia las naciones,
> en posesión los confines del mundo»
>
> (Sal 2,7-8) [29].

[29] En los salmos, lo mismo que Dios lo llama «mi Hijo», el Mesías se dirige a Dios diciéndole «Padre mío» (Sal 89,27).

Más reciente, existe además una última familia de sentidos en el Antiguo Testamento y en los textos del judaísmo antiguo: también es hijo de Dios el justo al que Dios protege. Así se expresa, en el libro del Eclesiástico, un padre en los consejos que da a su hijo:

«Sé como un padre para los huérfanos,
y protege a su madre como un marido;
así serás como un hijo del Altísimo,
y él te amará más que tu propia madre»
(Eclo 4,10) [30].

Y el libro de la Sabiduría, compuesto tan sólo unos cincuenta años antes del nacimiento de Jesús, reproduce en estos términos las palabras de los impíos que maquinan asechanzas contra el hombre fiel a la ley:

«Veamos si es verdad lo que dice,
comprobemos cómo le va al final.
Porque si el justo es hijo de Dios, él lo asistirá,
y lo librará de las manos de sus adversarios»
(Sab 2,17-18).

Los libros bíblicos en los que la expresión hijo de Dios tiene esta significación pertenecen a los últimos siglos de la era precristiana. Se trata, por tanto, de un sentido bastante tardío, pero que al parecer representó un papel no despreciable en la aplicación de este título a Jesús.

Es sin duda el sentido mesiánico el que permite que Jesús sea visto como Hijo de Dios antes de pascua: reconocido como Mesías por sus discípulos más abiertos al sentido de sus palabras y de sus milagros, Jesús recibió el título reservado al nuevo David, tradicional desde la declaración de adopción pronunciada por el profeta Natán (2 Sm 7,14). Pero la pasión barrió estas esperanzas.

Dios, sin embargo, no abandonó a su fiel en manos de la muerte. La resurrección fue el signo de la protección especialísima que le concedía. Pues bien, los justos a los que Dios protege

[30] Tal es la traducción del texto canónico del Eclesiástico, que es a su vez la traducción griega de un original hebreo. El hebreo indica más explícitamente todavía la filiación divina del niño que acude en ayuda de los huérfanos. Termina así el pasaje citado: «Entonces Dios te llamará hijo, tendrá piedad de ti y te salvará de la fosa».

son llamados hijos de Dios desde unos decenios antes de nuestra era; Jesús está más que ningún otro entre ellos, y por eso se restableció su apelación de Hijo de Dios después de pascua. En las primeras líneas de la carta a los Romanos, Pablo es testigo del itinerario que permite hablar de Hijo a propósito del Resucitado. Escribe de Jesús que

> «nació de la estirpe de David en cuanto hombre y fue constituido por su resurrección de entre los muertos Hijo poderoso de Dios según el Espíritu santificador»
>
> (Rom 1,3-4).

En adelante, este título designa a Jesús de forma estable, y los evangelistas pueden utilizarlo, cada uno a su manera, en la composición de su relato.

b) Jesús, Hijo de Dios según san Mateo

Mateo tiene una forma literaria distinta de Marcos. Este último dispone sutilmente los títulos de Cristo y de Hijo de Dios en las diferentes articulaciones de su obra, de manera que pueda percibirse el progreso de la fe de los apóstoles [31]. Mateo no siente estas mismas preocupaciones: menos atento a la evolución de los discípulos, desarrolla su pensamiento sobre Jesús Hijo de Dios según tres ejes complementarios, que podemos designar con los siguientes términos: publicación, confesión, confirmación.

• *Publicación: mi Hijo*

Desde que Jesús es designado como Hijo de Dios en el episodio de la huida a Egipto, el título, proclamado por el narrador, tiene un carácter público: «De Egipto llamé a mi hijo» (Mt 2,15). El destino de Jesús niño, perseguido por un rey poderoso, es el mismo que el de Israel, pueblo que estaba todavía en su infancia cuando dejó las orillas del Nilo para responder a la llamada de Dios.

Jesús es llamado de nuevo «mi Hijo» en el momento de su

[31] Este aspecto de la diferencia entre Mateo y Marcos ha sido bien resaltado por É. Cothenet, en *Catholicisme*, VIII, 1979, col. 923-924.

bautismo, cuando sale del agua de la misma forma como había pasado el mar de las Cañas el pueblo elegido, al comienzo de la epopeya del éxodo. La voz del Padre viene a confirmar su condición filial: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco» (Mt 3,17). Para indicar bien que se trata de una declaración pública, Mateo pone la frase en tercera persona: «Este es...». Cualquiera de los presentes puede oírla [32].

La semejanza de itinerario entre Jesús e Israel prosigue en la escena siguiente, la tentación en el desierto, en donde los cuarenta días y las cuarenta noches de ayuno evocan claramente los cuarenta años en que el pueblo permaneció en la península del Sinaí antes de llegar a la tierra prometida. El diablo le recuerda por otra parte a Jesús su condición de Hijo y las ventajas que podría sacar de ello: «Si eres Hijo de Dios...» (Mt 4,3.6).

Finalmente, casi en la mitad del relato de Mateo, Jesús es llamado de nuevo «Hijo mío» por la voz del Padre. Es en la transfiguración, en la montaña alta que no deja de recordar al Horeb, en donde, rodeado de Moisés y de Elías, la ley y los profetas, Jesús recibe una vez más el nombre que identifica al Israel del éxodo: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadlo» (Mt 17,6). La primera parte de la frase es idéntica a la que se pronunció en el bautismo, con lo que se pone bien de relieve la continuidad entre el paso del mar y el don de la ley. Las últimas palabras: «escuchadlo», invitan sin embargo a no mantener a Jesús en los límites demasiado estrechos de su identificación simbólica con Israel, ya que es al mismo tiempo mucho más que eso. Los discípulos presentes tienen que escuchar su palabra lo mismo que Israel debe estar atento a la palabra de Dios: «Escucha, Israel...» (Dt 6,4). Jesús no es ya el que escucha, sino el que habla y al que vale la pena escuchar.

En el evangelio de Mateo, Jesús es llamado tres veces «mi Hijo» por Dios mismo. Designado de este modo, asume en su persona el destino de Israel, al que el Dios bíblico llama por el mismo nombre, principalmente a propósito de los acontecimientos del éxodo. La declaración es pública. Desde el princi-

[32] De este modo, Mateo se diferencia de los paralelos de Marcos y Lucas, en los que la voz celestial se dirige a Jesús en segunda persona del singular: «Tú eres...» (Mc 1,11; Lc 3,22).

pio, los personajes del relato saben a qué atenerse, así como los lectores del libro. Queda expuesto un aspecto principal de la identidad de Jesús, ante el cual tiene que situarse cada uno: los dirigentes del pueblo, los discípulos, los paganos, todos los que entran en el relato y a los que éste atrae, provoca o desconcierta.

• *Confesión: Hijo de Dios*

En el evangelio de Marcos, la primera confesión de Jesús por uno de los suyos es la declaración que hace Pedro en la región de Cesarea de Filipo antes del anuncio de la pasión: «Tú eres el Mesías» (Mc 8,29). Mateo se distingue de Marcos en dos particularidades. En el pasaje paralelo emplea un título más completo: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Además, esta confesión de fe no es en él la primera, sino que va precedida de otra, que Mateo presenta como conclusión de la marcha sobre las aguas, cuando los pasajeros de la barca se postran ante él y dicen: «Verdaderamente eres Hijo de Dios» (Mt 14,33). El título de Hijo de Dios desempeña manifiestamente una función importante en las confesiones de fe mateanas.

Lo apoyan tres escenas evangélicas, que vale la pena recoger cada una por sí misma:

– la marcha sobre las aguas: «Verdaderamente eres Hijo de Dios» (Mt 14,22-33);

– la confesión de Cesarea: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,13-20);

– la muerte de Jesús: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,45-54).

Fácilmente se percibe la proximidad de la primera y tercera declaración y la formulación única de la frase central, en donde el artículo definido se utiliza ante cada palabra importante: *el* Mesías, *el* Hijo de *el* Dios vivo; constituye una culminación, y por eso mismo la consideraremos en último lugar.

El relato de la marcha sobre las aguas figura en Mateo (Mt 14,22-33), en Marcos (Mc 6,45-52) y en Juan (Jn 6,16-21). En los tres casos ocupa un lugar que parece tradicional, inmediatamente después de la primera multiplicación de los panes (Mt

14,13-21). Mateo, sin embargo, lo marca con su sello personal, principalmente por dos elementos del relato que no figuran ni en Marcos ni en Juan: la intervención de Pedro que pide a su Señor poder acercarse a él sobre las aguas agitadas (Mt 14,28-31), y la confesión final de los hombres que se encuentran en la barca, reconociendo en Jesús a un Hijo de Dios (Mt 14,33).

Los términos empleados hacen posible una lectura en dos niveles, un fenómeno del que el texto de Mateo ofrece múltiples ejemplos [33]. Hijo de Dios sin artículo puede designar, para un judío del siglo I, al Mesías davídico o a un hombre justo que goza del socorro divino. Cuando el texto de Mateo remite al lector a lo que pasó antes de pascua en el lago de Tiberíades, es sin duda uno de estos dos sentidos, de alcance relativamente limitado, el que toma aquí el título. Sin embargo, no es posible quedarse en esta lectura reductiva, aun cuando ésta sea la que mejor corresponde a lo que los discípulos pudieron decir de Jesús durante los tres años en que vivieron cotidianamente a su lado. Marchar sobre el mar es en la Biblia un privilegio divino: «Sólo él extiende los cielos y camina sobre las espaldas del mar», escribe el libro de Job (Job 9,8) [34]. Cuando Jesús quiere tranquilizar a los pasajeros asustados, les asegura: «Soy yo» (en griego *egô eimi*), fórmula que hace pensar en el nombre divino que surgió de la zarza ardiendo (Ex 3,14); y Pedro, que no se equivoca en este punto, recoge esta afirmación para pedirle a Jesús que le permita ir hasta él: «Señor, si eres tú...» [35]. Está claro que el vocabulario de la resurrección atraviesa el relato de parte a parte.

Estas observaciones abren a la dimensión eclesiológica del relato. Principalmente cristológica en la tradición común a los tres evangelios que la refieren, esta escena desemboca en Mateo,

[33] Una buena presentación de los diferentes niveles de lectura posibles para un texto como el evangelio de Mateo en J. D. Kingsbury, *Reflections on «The Reader» of Matthew's Gospel:* New Testament Studies 34 (1988) 442-460.

[34] Numerosos textos bíblicos hablan del dominio de Dios sobre las aguas terribles, refugio de las fuerzas del mal según la mentalidad judía. El texto griego de Job 9,8 es donde encontramos las formulaciones más parecidas a las que utilizan Mateo y Marcos: «caminar» (en griego *peripatein*), «la mar» (en griego *thalassa*): Mt 14,26 y Mc 6,49).

[35] También puede reconocerse en esta pregunta indirecta una formulación parecida a las que emplea el diablo en el relato de la tentación: «Si eres Hijo de Dios» (Mt 4,3.6). No es la única vez que Mateo relaciona el comportamiento de Pedro con el del Tentador (cf. Mt 16,23).

a través de la persona de Pedro y de la de los pasajeros de la barca, en una teología de la Iglesia: si ella pone su fe en su Señor resucitado, la Iglesia puede, lo mismo que él, dominar las fuerzas del mal y atravesar las tempestades. Jesús es Hijo de Dios de una manera única, ciertamente, pero se verá que el título no le está exclusivamente reservado a él.

De forma parecida al de la marcha sobre las aguas, el relato de la muerte de Jesús termina con una confesión de Jesús Hijo de Dios, sin artículo: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,45-54). El pasaje paralelo de Marcos termina de la misma manera (Mc 15,33-39), pero también aquí hay una doble diferencia que distingue los dos relatos. En Marcos, un centurión romano es el único que pronuncia esta frase; y la pronuncia como una interpretación de la manera como murió Jesús: «Al ver que había expirado de aquella manera» (Mc 15,39). En Mateo, por el contrario, se trata de una confesión colectiva; y no es la muerte de Jesús lo que la provoca, sino los fenómenos de tipo apocalíptico que la acompañan. El relato concluye entonces:

> «El centurión y los que estaban con él custodiando a Jesús, al ver el terremoto y todo lo que pasaba, se llenaron de miedo y decían: Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54).

Como anteriormente, el relato puede leerse en un primer nivel, sin salirse de la historia que él refiere, en la lógica de los acontecimientos que se suceden. Desde que está en la cruz, Jesús es objeto de continuas burlas. Los habitantes de Jerusalén pasan por delante y lo reconocen, sin ahorrarle sus insultos:

> «Tú, que destruías el templo y lo reedificabas en tres días, sálvate a ti mismo; si eres Hijo de Dios, baja de la cruz» (Mt 27,40).

Los sumos sacerdotes pasan también por allí, con los escribas y los ancianos. En casa de Caifás, muchos habían estado presentes cuando la reunión del sanedrín en la que el sumo sacerdote le había preguntado a Jesús si se consideraba o no el Mesías: «Te conjuro por Dios vivo: dinos si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios»; y Jesús respondió: «Tú lo has dicho» (Mt 26,63-64). Por eso se complacen en recordar aquella valiente confesión pasando ante el moribundo que agoniza:

«A otros salvó, y a sí mismo no puede salvarse. Si es rey de Israel, que baje ahora de la cruz, y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios, que lo libre ahora, si es que lo quiere, ya que decía: Soy Hijo de Dios» (Mt 27,42-44).

En esta cascada de provocaciones se reconocen dos sentidos bíblicos tradicionales de la expresión Hijo de Dios: la designación del Mesías, rey de Israel, y la del justo confiado al que Dios socorre en las pruebas. El centurión y los guardias oyen todo esto, resonando en sus oídos el título de Hijo de Dios; las burlas parecen justificadas, ciertamente, dirigidas a un condenado que había manifestado pretensiones ridículas. Pero todo cambia en el momento en que muere, ya que la tierra entera se ve convulsionada: el seísmo, la apertura de los sepulcros: es el Dios de los judíos que se manifiesta, mostrando de este modo que el condenado no era un hombre ordinario. ¿Era entonces el Mesías? Pudiera ser, aunque ellos no saben muy bien de qué se trata. ¿Un hombre justo, un protegido de Dios? Sin duda alguna; y esto es lo que les arranca la expresión en la que recogen lo que han estado oyendo unos momentos antes en un contexto muy distinto: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54). ¿Y qué va a ocurrir después de esto?

Esta es la primera lectura a la que invita el relato, sacando partido de la expresión Hijo de Dios, que ha sido colocada hábilmente a lo largo del texto desde la comparecencia ante Caifás, para desembocar en la confesión pronunciada por un grupo de hombres de buena voluntad, paganos en su mayoría. Pero no podemos limitarnos a esta única interpretación. Hablar de unos no-judíos que confiesan al pie de la cruz a Jesús Hijo de Dios es anticipar lo que habría de ser la situación unos años más tarde después de pascua, una situación solemnemente anunciada por el Resucitado desde la montaña de Galilea, en donde se reúne con los once para darles sus últimas consignas (Mt 28,16-20). Lo mismo que para el relato de la marcha sobre las aguas, son necesarias por lo menos dos lecturas de la confesión pronunciada a la muerte de Jesús. Y veremos que lo mismo ocurre con la confesión de Cesarea.

«Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo», anuncia solemnemente Pedro a Jesús que pregunta a los discípulos cuál era la

opinión que los hombres tenían de él (Mt 16,16) [36]. En labios de Pedro, como en los de Caifás (Mt 26,63), Hijo de Dios es por una parte un título mesiánico, suponiendo su empleo la reverencia que el uno y el otro atestiguan ante el Mesías cuando lo nombran.

Sin embargo, el alcance de esta declaración no se reduce a esto. Jesús subraya la grandeza de la respuesta de Pedro, indicándole que tan sólo una revelación divina puede estar en el origen de las palabras que acaba de pronunciar:

> «Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado ningún mortal, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,17).

En otras palabras, Pedro ha dicho mucho más que un simple reconocimiento mesiánico, y la expresión Hijo de Dios no es solamente un duplicado del título de Mesías. Pedro es ya la piedra sobre la que descansa la Iglesia contemporánea del redactor, una Iglesia que confiesa al Resucitado, «constituido por su resurrección de entre los muertos Hijo poderoso de Dios», como escribe Pablo a los Romanos (Rom 1,4), unido al Padre y al Espíritu Santo según la fórmula trinitaria empleada por el evangelista en la última escena de su relato (Mt 28,19).

La confesión del Hijo de Dios (con artículo), pronunciada por Pedro en la región de Cesarea de Filipo, manifiesta una cristología tan elaborada como las fórmulas de Mateo en las que el mismo Jesús se nombra «el Hijo», ligado al Padre por una relación muy especial.

- *Confirmación: el Hijo*

En el evangelio de Mateo, la condición filial de Jesús se expone ante todo públicamente por medio de la palabra del Padre que lo llama «mi Hijo». Luego, la confiesan los hombres que lo proclaman Hijo de Dios. Finalmente, es confirmada por Jesús, que se designa a sí mismo como el Hijo en estado absoluto, del mismo modo que solamente Dios tiene el poder de reivindicar el título de Padre (Mt 23,9).

[36] Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendiges Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums.* Roma 1962, hace un estudio exhaustivo de la expresión «El Hijo del Dios vivo».

Esta apelación no es específicamente mateana. Es incluso mucho más frecuente en Juan que en Mateo, y algunos biblistas han podido hablar a propósito de ella de los «joanismos» del primer evangelio [37]. Se la encuentra igualmente una vez en Marcos, en el discurso apocalíptico del capítulo 13, cuando Jesús declara que ignora el día y la hora del final de los tiempos (Mc 13,32), palabras que Mateo cita en términos muy parecidos (Mt 24,36). Mateo, sin embargo, pone en labios de Jesús dos frases que encierran la expresión «el Hijo», que no tienen paralelo en Marcos. Demuestran que Jesús conocía su condición filial, y que la acepta y la confirma ante sus oyentes.

La primera vez, Jesús se nombra, en Mateo, «el Hijo» en un pequeño discurso bien organizado que suele designarse con frecuencia como el «himno de júbilo» (Mt 11,25-30). El término «himno» no es muy adecuado, ya que si la primera frase es efectivamente una oración de alabanza dirigida al Padre (v. 25-26), las siguientes pertenecen a formas literarias distintas. La frase en que Jesús se nombra «el Hijo» y señala su relación estrecha con el Padre constituye la segunda parte del discurso y es una simple declaración en tercera persona (v. 27). El fin del pasaje es una invitación dirigida en segunda persona del plural (v. 28-30).

He aquí la traducción literal de la segunda parte, o sea, del versículo 27:

«Todo me ha sido entregado por el Padre,
y nadie conoce al Hijo sino el Padre,
y al Padre nadie lo conoce sino el Hijo
y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar».

Este versículo, lo mismo que los dos precedentes, existe también casi literalmente idéntico en el evangelio de Lucas. Mateo lo ha recibido, por tanto, de la tradición. Lo que le da un especial relieve en su obra es el lugar en donde lo sitúa y la manera como lo vincula a las otras afirmaciones sobre el Hijo.

En realidad, las declaraciones que ya había hecho el Padre

[37] Esta reflexión, corriente, es discutida sin embargo por algunos autores; véase, por ejemplo, S. Légasse, *Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique*. París 1969, 137-147.

sobre Jesús en el momento de la huida a Egipto (Mt 2,15) y del bautismo en el Jordán (Mt 3,17) han expresado claramente que el Padre conocía al Hijo. La novedad aportada por este pasaje es entonces doble. En primer lugar, la reciprocidad de las relaciones: Jesús conoce al Padre como el Padre lo conoce a él. Y en segundo lugar, la posibilidad, para todos los que reciben la revelación que Jesús les hace del Padre, de acceder también ellos a este conocimiento.

El verbo «revelar» es interesante, ya que esta revelación prepara la que menciona Jesús inmediatamente después de la confesión de Cesarea: «Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado ningún mortal, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,17). En otras palabras, cuando se podía creer que conocer al Padre por medio del Hijo es el objetivo de la vida de fe (tal es efectivamente la perspectiva de Juan), Mateo señala como una etapa posterior, y sin duda más importante, el conocimiento del Hijo gracias al Padre.

El eje principal del evangelio de Mateo es entonces claramente más cristológico que teológico. Por otro lado, esto es precisamente lo que sugiere la escena final de la obra, en donde el Hijo es nombrado por última vez (Mt 28,16-20).

Estamos en Galilea, la Galilea de las naciones, tierra de paso que pertenece al país judío, pero cuya población está infinitamente más mezclada que la de los alrededores de Jerusalén. Jesús domina la escena y pronuncia unas frases que son las últimas palabras del libro:

> «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra.
> Id, pues: haced discípulos a todos los pueblos,
> bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo
> y del Espíritu Santo;
> enseñándoles a guardar todo lo que os he prescrito.
> Y yo estoy con vosotros todos los días
> hasta el fin del mundo»
>
> (Mt 28,18-20).

Estas palabras están dispuestas por orden siguiendo una estructura concéntrica, que tiene como eje la fórmula bautismal trinitaria. Es tan perfecta, que se ha podido pensar que se trataba de una creación posterior de la Iglesia, integrada poste-

riormente en el texto de Mateo; los estudios más recientes tienden más bien a considerarla como formando parte integrante del primer evangelio [38].

El conjunto de la escena es una composición mateana muy elaborada que utiliza unos modelos veterotestamentarios [39] y que recoge muchos de los temas ya tratados en el cuerpo del libro. El más conocido es sin duda la expresión «Yo estoy con vosotros» (v. 20), que recuerda el nombre del niño indicado a José por el ángel del Señor: «Enmanuel, Dios con nosotros» (Mt 1,23) [40]. Sin embargo, pueden establecerse otras muchas relaciones de vocabulario con otros pasajes, principalmente con los que tratan del Hijo y de su presencia en medio de los hombres.

El bautismo de Jesús constituye su entrada en la escena evangélica en la edad adulta (Mt 3,13-17); allí están igualmente presentes las tres personas divinas: el Espíritu (v. 16), el Hijo, y el Padre por medio de la voz venida del cielo (v. 17). De manera que el primero y el último acto de la misión propiamente dicha de Jesús se sitúan en un cuadro trinitario.

La marcha sobre las aguas (Mt 14,22-33), que termina con el primer reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios, tiene igualmente muchas palabras comunes con la escena final del evangelio: la montaña (Mt 14,23 y 28,16), ver (Mt 14,26 y 28,17), hablar (Mt 14,27 y 28,18), dudar (Mt 14,31 y 28,17), postrarse (Mt 14,33 y 28,17). De esta manera, el texto establece un vínculo

[38] Sobre esta cuestión y todas las que se plantean a propósito de Mt 28,16-20, podrá consultarse principalmente: É. Cothenet, *La formule trinitaire baptismale de Mt 28,19,* en A. M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *Trinité et liturgie.* Roma 1984, 59-77; C. Tassin, *La mission selon Matthieu: deux contextes pour lire Mt 28,16-20:* Spiritus 29 (1988) 366-385.

[39] Entre los modelos utilizados por Mateo, señalemos dos textos del Antiguo Testamento. El más próximo al discurso de Jesús en Mt 28,18-20 es el pasaje del libro de Daniel sobre el poder del Hijo del hombre; he aquí la traducción literal del texto de los Setenta (señalamos los términos recogidos por Mateo): «Y le *fue dado poder,* y *todas las naciones* de *la tierra* según su raza, y toda gloria le servían. Y su poder es un poder sin *fin,* que no será quitado, y su reino, que no será destruido» (Dn 7,14). También se puede establecer una relación con el resumen del edicto de Ciro que se hace al final del segundo libro de las Crónicas (el último libro de la Biblia hebrea); no se excluye que Mateo quisiera terminar su libro inspirándose en este final (2 Cr 36,23).

[40] Puede verse un panorama completo de las relaciones entre la escena final de Mateo y el evangelio de la infancia (Mt 1-2) en H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus.* Münster [2] 1984, 321-323 ([1] 1974).

entre la primera confesión de fe y la última confirmación del Hijo.

También puede advertirse el giro «en el nombre de» para introducir la fórmula trinitaria (en griego *eis to onoma).* Este giro, de origen helenista, raro en Mateo, no se encuentra más que otra vez en su texto [41], en el discurso comunitario, cuando Jesús afirma: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

Como vemos, la aparición a los once en la montaña de Galilea, última escena del evangelio de Mateo, recoge y confirma todas las afirmaciones del libro sobre Jesús Hijo de Dios. Los diferentes sentidos veterotestamentarios de la palabra se conjugan en su persona: ser celestial, Israel-Hijo amado, Mesías, hombre justo socorrido por Dios. Es necesario tener en cuenta estas cuatro dimensiones para comprender el significado trinitario del término Hijo, muy empleado por Mateo y constantemente repetido por la Iglesia a lo largo de los siglos. La familiaridad de los cristianos con las palabras que acompañan al signo de la cruz es ciertamente afortunada, pero ha podido hacer que pierdan parte de su riqueza los nombres con que se designa a las personas, a fuerza de hábito. En este sentido, el estudio del evangelio de Mateo puede contribuir notablemente a hacer percibir todo lo que contiene el título de Hijo de Dios cuando se le aplica a Jesús.

c) *Los hijos de Dios*

No se puede cerrar este largo recorrido [42] sin tomar todavía en cuenta el hecho de que, si Jesús es el Hijo de Dios por

[41] Sobre el origen y el sentido de las diferentes maneras de decir «en nombre de», nos permitimos remitir a nuestro estudio: M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres.* París 1985, 79-119.

[42] La misma extensión de este estudio sobre el Hijo de Dios ilustra la importancia de este título cristológico en el evangelio de Mateo. Algunos autores llegan a pretender que la cristología mateana está construida ante todo sobre este título, teniendo los otros un papel secundario. Ha habido una célebre discusión entre dos biblistas anglófonos: J. D. Kingsbury (que destaca el título «Hijo de Dios») y D. Hill (que rechaza la preeminencia de este título). Damos a continuación, por orden cronológico, las principales publicaciones sobre este debate: J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom.* Filadelfia 1975; D. Hill, *Son and Servant:* Journal for the Study of the New Testament 6 (enero 1980) 2-16; J. D. Kingsbury, *The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Literary-critical Probe:* JSNT 21 (junio 1984) 3-36; D. Hill, *The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Response to*

excelencia, el evangelio de Mateo no olvida que todo hombre está llamado a serlo viviendo en seguimiento del Maestro. La dimensión cristológica abre a una ética y a una eclesiología.

La expresión «hijos de Dios» es empleada realmente en plural en el sermón de la montaña, en donde remite con claridad a aquellos y a aquellas que aplican a su vida la enseñanza dada por Jesús. Todos conocemos el texto de la séptima bienaventuranza: «Dichosos los que construyen la paz, porque serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Una fórmula ligeramente distinta, pero que tiene el mismo sentido, es la que se utiliza poco después, en la antítesis sobre el amor a los enemigos:

> «Habéis oído que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen. De este modo seréis dignos hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5,43-45).

Esta antítesis termina con la famosa invitación: «Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48), lo cual nos permite comprender en qué sentido puede un ser humano verse calificado como hijo de Dios en el evangelio de Mateo. No se dice que lo sea por naturaleza o por nacimiento, sino por vocación: Dios concede a todos su sol y su lluvia, incluso a los malos; todo el que obre de manera semejante, conformando su comportamiento con el de Dios, es hijo de Dios porque se le parece. Lo mismo hay que decir de los que construyen la paz, parecidos también en esto a su Padre. La filiación divina es entonces algo que puede tener toda persona en común con Jesús, si aplica sus mandamientos. Se trata de una llamada de orden ético.

Pero no es eso todo. Otro pasaje del evangelio, propio de Mateo, conduce a extender más el sentido ya tan rico de la expresión «hijo de Dios». Se trata de la escena extraña en que Pedro, por orden de Jesús, se dirige al lago de Tiberíades para pescar en él un pez que se había tragado una moneda de plata: la

Professor Kingsbury's Literary-critical Probe: JSNT 21 (junio 1984) 37-52; J. D. Kingsbury, *The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Rejoinder to David Hill:* JSNT 25 (octubre 1985) 61-81. ¿Quién tiene razón?

moneda servirá para pagar el impuesto del templo por Pedro y por Jesús (Mt 17,24-27). En esta ocasión, el texto organiza un diálogo entre los dos. Empieza hablando Jesús:

> «¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿a quiénes cobran los impuestos y contribuciones: a sus hijos o a los extraños? Pedro contestó: A los extraños. Jesús le dijo: Por tanto, los hijos están exentos. Con todo, para que no se escandalicen, vete al lago, echa el anzuelo y saca el primer pez que pique, ábrele la boca y encontrarás en ella una moneda de plata. Tómala y dásela por mí y por ti» (Mt 17,24-27).

Con estas palabras, Jesús considera que Pedro y él mismo son hijos de la misma forma y que, por este título, están dispensados los dos del pago del impuesto al templo; es simplemente para no escandalizar a los recaudadores por lo que habrá que buscar el dinero necesario por un procedimiento curioso. ¿Hijos de quién? El texto no lo expresa, pero parece ser que una filiación que dispensa de pagar el impuesto del templo no puede ser más que una filiación divina.

Poco antes, Jesús declaraba a Pedro que fundaría su Iglesia sobre él (Mt 16,18). Entonces, siguiendo la lógica del texto, habrá que hablar sin duda en Mateo de una Iglesia de los hijos de Dios. Por otro lado, esto no resulta extraño: ¿no va dirigida prioritariamente a la Iglesia la llamada a la filiación divina lanzada en el sermón de la montaña?

Jesús es el Hijo de una manera única, ciertamente. Pero en él todos los hombres, y especialmente todos los miembros de la Iglesia, tienen también la vocación de ser hijos de Dios.

5. Señor

Señor o Amo: el término *Kyrios* puede traducirse al español por los dos términos. Podríamos haberlo conservado en griego, ya que el canto del *Kyrie eleison* lo ha hecho familiar a las generaciones cristianas sucesivas. Por motivos de homogeneidad, utilizaremos aquí más bien Señor que *Kyrios*, pero convendrá no perder de vista la diversidad de sentidos y de empleos del término original. El vocativo *Kyrie*, por ejemplo, es a veces una simple fórmula de urbanidad, casi como cuando nosotros nos dirigimos cortésmente a una persona desconocida: «señor» (Mt 13,27; Jn 12,21); y en otros casos expresa el profundo respeto

que se siente por Dios mismo, cuando uno se dirige a él en la oración (Hch 4,29). De una a otra explicación hay una larga distancia.

En el evangelio de Mateo, Jesús es el primero que plantea la hipótesis de que sea posible dirigirse a él llamándolo Señor:

> «No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos. Hay que poner por obra el designio de mi Padre del cielo. Muchos me dirán aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?» (Mt 7,21-22).

Estas frases son de las últimas del sermón de la montaña, que constituye el conjunto de tres capítulos (5-7) en los que se tocan los aspectos concretos, cotidianos, casi materiales de la vida evangélica; recuerdan que las grandes declaraciones tendrán poco peso el día del juicio. En el otro extremo del libro, en el mismo fresco de la comparecencia última delante de Jesús, también se dirigirán a él llamándolo Señor tanto los elegidos (Mt 25,37) como los réprobos (Mt 25,44); la palabra, por sí sola, no puede garantizar un resultado favorable al que la pronuncia.

Sin embargo, curiosamente, en el cuerpo del evangelio se constata que apostrofar a Jesús diciéndole «Señor» se reserva para algunos personajes que albergan buenas intenciones para con él: esencialmente los discípulos o los que piden un milagro. Nunca un adversario se dirige a él en estos términos [43]. Como, por otro lado, la palabra es relativamente rara en las partes narrativas de Mateo para designar a Jesús, resulta que es entonces un elemento característico del diálogo que el redactor organiza entre el héroe del relato y aquellos que, por diversos

[43] Pueden clasificarse los pasajes de Mateo en donde Jesús es llamado Señor (en griego *Kyrie)* según la identidad del locutor: Jesús, cuando plantea la hipótesis de que se utiliza el título para dirigirse a él (Mt 7,21.22; 25,37.44); un discípulo (Mt 8,25; 14,28.30; 16,22; 17,4; 18,21; 26,22); uno que pide un milagro (Mt 8,2.6.8.21; 9,28; 15,22.25.27; 17,15; 20,30.31.33). En total, 25 empleos (ya que la palabra se pronuncia cuatro veces en Mt 7,21-22). Mateo escribe con frecuencia *Kyrie* en donde los paralelos de Marcos o de Lucas emplean *Didaskale* («maestro» en griego) o *Rabbí* («mi maestro» en hebreo). Parece ser que modifica adrede los datos tradicionales para especificar cada término según el actor que lo pronuncia; véase a este propósito H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium.* Würzburgo 1986, 349-366.

motivos, pueden ser considerados como cercanos a él [44]. Jesús es el Señor de los discípulos y de los que le piden algún favor.

a) Señor antes de la redacción de los evangelios

El desarrollo de esta palabra a través de la tradición judía y de la tradición de las primeras comunidades cristianas no es tan complejo como en el caso de Cristo o de Hijo de Dios. El hebreo *Adôn* y el arameo *Mar* designan a un poseedor, a un propietario, a un amo, a quien su situación distingue de sus servidores o esclavos. La palabra se aplica naturalmente a Dios y se convierte incluso en el término normal por el que uno se dirige a él para no pronunciar el nombre divino: en hebreo *Adoní* o *Adonai,* en arameo *Marí,* «mi Señor» o «mi Amo». En las lecturas sinagogales se adquirió la costumbre de pronunciar sistemáticamente *Adonai* siempre que el texto bíblico hebreo tenía el tetragrama YHWH.

La traducción de la Biblia judía al griego llevó a hacer pasar al escrito esta actitud de respeto, puramente oral en su origen. En los manuscritos griegos, el tetragrama dio lugar a abreviaturas que intentaban recordar que el Dios bíblico tenía que ser llamado «el Señor», *ho Kyrios.* Este término tomó entonces una importancia considerable en el judaísmo helenístico, en donde expresa el dominio de Dios sobre el universo y permite evocar su nombre sin que sea profanado por labios humanos.

Los textos más antiguos del Nuevo Testamento son testigos del hecho de que Jesús resucitado fue también llamado Señor desde los primeros años de la Iglesia: «Jesús es Señor» es una de las confesiones de fe cristianas más antiguas. San Pablo la cita en sus cartas como una fórmula muy conocida por sus lectores:

> «Si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10,9).

[44] Si Mateo utiliza abundantemente el vocativo *Kyrie* (25 empleos), utiliza sin embargo poco, en el cuerpo del relato, la expresión «El Señor» *(ho Kyrios)* para designar a Jesús. A título de comparación, en Marcos se encuentra una vez el vocativo *Kyrie* (Mc 7,28) y una vez igualmente la expresión *ho Kyrios* (Mc 11,3, paralelo de Mt 21,3). En Lucas, por el contrario, el vocativo *Kyrie* es más raro que en Mateo (19 empleos), pero la expresión «El Señor» *(ho Kyrios)* designa muy frecuentemente a Jesús (unos 20 empleos).

Quedó además integrada en un himno litúrgico tradicional, cuyo texto aparece en la carta a los Filipenses:

> «... y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11).

Es el equivalente de la afirmación «Cristo ha resucitado» con la que los cristianos orientales se saludan hoy el día de pascua. De sus orígenes galileos, la Iglesia ha conservado el título arameo de Jesús Señor, *Mar*, en la fórmula *Maranatha* (1 Cor 16,22), que puede entenderse, bien como una afirmación: «nuestro Señor viene», o bien como una llamada: «Señor nuestro, ven» [45]. Por su resurrección es como Jesús es Señor; tal es la afirmación unánime de la tradición cristiana antes de que comience la redacción de los evangelios.

b) Jesús Señor según san Mateo

Marcos no designa más que raras veces a Jesús como Señor. Mateo, como hemos visto, mucho más frecuentemente [46]. El término adquiere con él su relieve por la forma como se distingue de los otros dos, también muy empleados.

Puesto en labios de una persona que pide el milagro, el apóstrofe Señor forma una pareja con la apelación hijo de David. Los análisis de este título hechos anteriormente han mostrado que el paso de hijo de David a Señor expresa el progreso en la fe en Jesús de aquel que pronuncia estas palabras [47]. La oposición es entonces de tipo diacrónico, marcando cada uno de los términos una etapa en la actitud de un personaje ante Jesús, constituyendo este binomio el vocabulario significativo de su evolución. Así, para los dos ciegos de Galilea (Mt 9,27-31), para la cananea (Mt 15,21-28) y para los dos ciegos de Jericó (Mt 20,29-34).

El otro término que se opone a Señor *(Kyrios)* es aquel con el que se dirigen a Jesús sus adversarios, o por lo menos los actores que no se dejan tocar por la predicación evangélica. Esa

[45] Según se corte la palabra *Maran-atha* (afirmación) o *Marana-tha* (invocación).

[46] Cf. *supra,* nota 43.

[47] Cf. *supra,* 26-28.

gente lo nombra utilizando el término griego *Didaskalos* («maestro») [48] o su equivalente hebreo *Rabbí* («mi maestro») [49]. Es significativo, en este sentido, el diálogo entre Jesús y sus discípulos en la última cena, poco antes de la bendición del pan y del cáliz. Jesús acaba de anunciarles que va a ser entregado por uno de los suyos. Los discípulos le preguntan uno tras otro: «¿Soy yo, Señor?»; cuando le toca el turno a Judas, la pregunta es más bien: «¿Soy yo acaso, Maestro?» (Mt 26,20-25). La oposición entre Señor *(Kyrios)* y Maestro *(Didaskalos,* o *Rabbí)* no es, como la anterior, expresión de la evolución de un personaje en el tiempo, sino que expresa por el contrario las actitudes de unos personajes del drama que se sitúan en lados opuestos unos de otros respecto a Jesús: animosidad o indiferencia frente a una cercanía respetuosa, aunque por desgracia muchas veces inexperta o poco segura.

Mateo desplaza entonces las relaciones habituales entre unas palabras cuyos sentidos se iluminan los unos por los otros. Señor *(Kyrios)* forma parte del vocabulario del poder, de la posesión, de la propiedad fundamental; su opuesto es habitualmente siervo o esclavo *(Doulos)*. Al contrario, Maestro *(Didaskalos)* pertenece al campo semántico de la enseñanza, de la autoridad moral; su correspondiente es habitualmente discípulo *(Mathètès)* [50]. Más que conservar estos dos terrenos de vocabulario distintos, Mateo los entrecruza: los que llaman a Jesús Señor *(Kyrios)* no son sus esclavos, sino sus discípulos. Y cuando era de esperar que los discípulos lo llamasen Maestro, término con que un discípulo se dirige ordinariamente a su profesor, no lo hacen [51].

[48] Mt 8,19; 9,11; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36.

[49] La connotación negativa del término *Rabbí* está expresada en Mateo por las dos familias de empleos de la palabra. Es el título con el que se hacen llamar los escribas y los fariseos que usurpan la autoridad divina (Mt 23,7.8); y es la manera como Judas se dirige a Jesús en el momento de la traición y del arresto (Mt 26,25.49).

[50] Sobre la noción de discípulo en Mateo, cf. J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*. Friburgo-Gotinga 1977; M. J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel. As Reflected in the Use of the Term Mathètès*. Leiden 1988.

[51] Sobre este desplazamiento de las relaciones habituales entre las palabras, cf. G. Bornkamm, en *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*. Neukirchen [5] 1968, 37-39; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*. Gotinga [3] 1971, 123-126 ([1] 1962).

En otras palabras, los discípulos se sitúan en una posición muy distinta de la de simples alumnos: le reconocen a Jesús una maestría mucho más global, del tipo como un esclavo reconoce a su Señor. Los que lo llaman Maestro o Rabbí, no lo consideran más que como un enseñante, y Mateo muestra muy bien hasta qué punto la relación enseñante-enseñado, tal como la viven los maestros de la ley con sus discípulos, es una relación hipócrita y pervertida (Mt 23). El evangelista acusa a los maestros del judaísmo de no ser más que charlatanes; y para señalar la superioridad de Jesús, pasa a otro terreno de vocabulario. Ciertamente, Jesús es también un maestro por su palabra, pero este aspecto de su señorío no puede agotar todos sus contenidos.

Por otro lado, al mismo tiempo que indica los límites de las palabras pronunciadas por los maestros, el evangelista expresa la ineficacia de las palabras que les dirigen sus inferiores, en la medida en que no corresponden a un obrar. Esto resulta especialmente claro en los dos pasajes en que Jesús se describe a sí mismo como juez escatológico. El término Señor es entonces el que le dirigen los que están sometidos al juicio (Mt 7,21-22; 25,37.44). Resulta justo en la medida en que va asociado al «obrar»; de lo contrario, no es más que un término vacío. El juicio es el momento en que sale a la luz toda hipocresía; la luz del Señor resucitado hace desaparecer todos los puntos oscuros cuidadosamente mantenidos:

> «No hay nada oculto que no haya de manifestarse, ni nada secreto que no haya de saberse» (Mt 10,26).

En la mayor parte de los textos evangélicos, cuando Jesús describe el juicio, habla del juez en tercera persona y lo llama el Hijo del hombre. El lenguaje empleado introduce una distancia entre el que habla y aquel de quien habla, aunque para el lector está claro que los dos son una misma y única persona. Semejante procedimiento pone al menos el acento en la diferencia de las épocas (momento histórico de la predicación evangélica distinto de la era escatológica) y en la diferencia de las condiciones en que se encuentra Jesús (la condición mortal que no se confunde con la condición gloriosa).

Mateo tiende a reducir esta distancia respetada generalmente

por la tradición. Cuando aparece por primera vez la palabra Señor en su texto, hace decir a Jesús:

> «No todo el que *me* dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos... Muchos *me* dirán aquel día: Señor, Señor» (Mt 7,21-22).

El juez de quien habla se confunde plenamente con aquel que habla. El término Señor expresa entonces uno de los acentos importantes de la cristología mateana, a saber, la identidad entre el Jesús terreno y el Resucitado [52]. Está claro que esta identidad no es extraña a los otros evangelistas y a ningún otro de los autores del Nuevo Testamento; sin embargo, Mateo insiste en ella más que los otros, quizá porque sus lectores sentían más la tentación de olvidarla.

¿Habrá que llegar a afirmar, como han hecho algunos biblistas, que el título Señor domina a todos los demás en la perspectiva del primer evangelio? [53]. No necesariamente. Pero la verdad es que desempeña una función privilegiada en el orden de la unidad y de la distinción: distinción entre discípulos y no-discípulos *(Kyrios* y *Didaskalos)*, distinción entre primer contacto con Jesús y conocimiento en la fe (Señor e hijo de David) y, al mismo tiempo, unidad del Jesús terreno y del Resucitado en la gloria. Es un título esencialmente relacional.

6. Hijo del hombre

Siguiendo el orden del relato de Mateo, Hijo del hombre es el último título de Jesús en aparecer [54].

> «Un escriba le dice: Maestro, te seguiré adondequiera que vayas. Jesús le dice: Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8,19-20).

[52] Cf. J. Zumstein, *Matthieu, l'avocat du Jésus terrestre:* Cahiers bibliques Foi et Vie 18 (1979) 34-52.

[53] Esta opinión ha sido presentada por Frankemölle, según el cual toda la obra de Mateo se apoya en una teología de la alianza: H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi.* Münster [2] 1984; véase también la crítica a esta obra en la recensión que hizo J. D. Kingsbury: Biblica 56 (1975) 434-437.

[54] Entre los estudios recientes sobre el Hijo del hombre en Mateo, citemos a J. D. Kingsbury, *The Title «Son of Man» in Matthew's Gospel:* The Catholic Biblical Quarterly 37 (1975) 193-202; H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde.* Würzburgo 1986.

Después de este empleo, vienen muchos más; en total, unos treinta casos en el primer evangelio [55].

Pero ¿puede decirse que se trata de un título? A diferencia de todas las demás expresiones estudiadas hasta ahora, Hijo del hombre aparece siempre en labios del mismo Jesús; no es ésta una forma de hablar sobre alguien ni tampoco una forma de dirigirse a otro. Sólo Jesús posee, como una especie de privilegio, el derecho a nombrar a esta figura misteriosa. Pero no convendría exagerar su misterio, ya que, si nadie más que Jesús hace mención de ella, ella puede sin embargo ser mencionada ante cualquier público: los discípulos, la gente, los fariseos y los otros dirigentes judíos. El Hijo del hombre no es objeto de ninguna confesión; ni tampoco es objeto de ningún secreto.

Sin embargo, esta expresión no es fácil de interpretar, ya que, en griego, no quiere decir nada. Para comprenderla es necesario pasar por las lenguas semíticas; en el caso presente, el hebreo y el arameo.

a) Hijo de hombre antes de la redacción de los evangelios

Un Hijo de hombre, en hebreo, es una persona humana considerada en la fragilidad de su condición mortal [56], principalmente en el lenguaje profético y poético. El autor del Sal 8, que canta la grandeza del nombre divino y se admira de la atención que Dios pone en todas sus criaturas, dice: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que de él te cuides?» (Sal 8,5). De forma análoga, Dios se dirige al profeta Ezequiel llamándolo Hijo de hombre, demostrando de este modo que, aunque portavoz de Dios, sigue siendo un hombre como los demás, tan vulnerable como aquellos a los que tiene la misión de dirigirse (Ez 2,1, etc.).

Un texto de género diferente, en arameo, menciona sin embargo a otro Hijo de hombre, cuya figura, altamente simbó-

[55] Estadísticas comparativas: 30 empleos en Mateo, 14 en Marcos, 26 en Lucas, 13 en Juan.

[56] El Antiguo Testamento conoce numerosas expresiones forjadas según el mismo principio; ejemplos: un «hijo de sabios» es un hombre que practica la sabiduría (Is 19,11); un «hijo de tumulto» es un hombre alborotador y escandaloso.

lica, parece estar hecha para llevar significaciones tan numerosas como variadas. Se trata de la visión del capítulo 7 de Daniel [57]: surgen cuatro fieras del mar, el terreno de las potencias infernales, que representan cuatro imperios hostiles a Dios. Después del tiempo que se les ha concedido para que lleven a cabo su empresa de desolación, Dios toma la decisión de aniquilarlas finalmente, y ellas no tienen ya ante sí más que un pequeño plazo. Representado con los rasgos de un anciano vestido de nieve, sentado sobre un trono de llamas, Dios pronunció su veredicto. El vidente prosigue entonces:

> «Seguía yo contemplando estas visiones nocturnas y vi venir sobre las nubes alguien como un Hijo de hombre; se dirigió hacia el anciano, y fue conducido por él. Se le dio poder, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino jamás será destruido» (Dn 7,13-14).

Un soplo maravilloso pasa por este hermoso texto en donde la calma de la visión celestial contrasta con el tumulto que organizan las fieras infernales. El ser que avanza hacia Dios es difícil de describir. Es *como* un Hijo de hombre, escribe el autor, expresando por medio de la partícula comparativa que se trata tan sólo de una aproximación. ¿Quién es entonces? El mismo relato de la visión no lo dice, pero viene a continuación una explicación que permite darle un rostro:

> «Estas cuatro bestias gigantescas son otros tantos reyes que dominarán el mundo; pero después los santos del Altísimo recibirán el reino y lo poseerán por toda la eternidad» (Dn 7,17-18).

Y un poco más adelante:

> «Y la realeza, el poder y el esplendor de todos los reinos de la tierra serán entregados al pueblo de los fieles del Altísimo. Su reino es un reino eterno, y todo poder le servirá y obedecerá» (Dn 7,27).

En otras palabras, el Hijo de hombre del libro de Daniel no es ante todo un personaje individual. Es una figura colectiva que representa simbólicamente al pueblo de los santos del Altísimo. ¿Se trata del pueblo de Israel restaurado en sus derechos des-

[57] En hebreo en su mayor parte, como casi todos los libros del Antiguo Testamento, el libro de Daniel está escrito sin embargo en arameo desde Dn 2,4 hasta Dn 7,28. Para situar la visión de las cuatro bestias y del Hijo del hombre, recordemos que fue redactada hacia el 164, durante la persecución de Antíoco Epífanes contra los judíos.

pués de la derrota de los imperios que lo habían oprimido? Podría esperarse así, ya que los apocalipsis como el libro de Daniel son principalmente obras que intentan consolar al pueblo cuando éste atraviesa un período especialmente agitado; sin embargo, limitar el grupo de los vencedores a Israel comprendido como realidad étnica parece demasiado restrictivo. ¿Se tratará del Mesías, victorioso con el pueblo que él conduce? No cabe duda de que es así en las interpretaciones que se hicieron posteriormente del texto, pero, por lo visto, no en el mismo momento de la redacción [58]. ¿Se trata de una muchedumbre de santos, más amplia que el pueblo judío? Es probable; pero ¿cuáles son entonces sus vínculos con el Israel propiamente dicho y qué ocurre con el papel específico del pueblo elegido?

La misma riqueza de la figura descrita impide darle rasgos demasiado claros, y todavía existen incertidumbres más graves en cuanto a las condiciones en las que el Hijo de hombre veterotestamentario pasó al Nuevo Testamento. El Apocalipsis de Juan, que pertenece al mismo género literario que el libro de Daniel, habla en dos ocasiones de un Hijo de hombre en el que hay que reconocer evidentemente al Jesús glorioso (Ap 1,13; 14,14). Sin embargo, en los evangelios Jesús utiliza esta expresión con artículos determinados, que corresponden a una definición mucho más precisa: *el* Hijo *del* hombre. San Pablo, por su parte, no lo utiliza jamás. Su presencia en los textos evangélicos resulta entonces inexplicable si Jesús mismo no lo utilizó antes de pascua. Pero ¿en qué ocasiones, y con qué sentido? En este terreno, la historia tiene que quedarse callada, y el Hijo del hombre no puede ser captado más que con el significado que le dan los textos religiosos, dirigidos a las comunidades cristianas de finales del siglo I.

Según una clasificación cómoda, se distinguen generalmente en los evangelios tres tipos de empleo de la expresión «el Hijo

[58] Un ejemplo de una relectura mesiánica del texto de Dn 7 se encuentra en el *Henoc etiópico,* escrito judío no bíblico cuya redacción se fue escalonando entre el siglo II antes de nuestra era y el siglo I después. Tuvo numerosos retoques cristianos, que hacen difícil la identificación de la comunidad que procedió a estas relecturas mesiánicas: «Este Hijo del hombre que has visto hará levantarse a los reyes y a los poderosos de sus tronos y a los fuertes de sus asientos; deshará los riñones de los fuertes y romperá los dientes de los pecadores» *(1 Henoc,* 46,4; traducción de P. Grelot).

del hombre» [59]: las palabras en las que Jesús expresa la necesidad de su sufrimiento (por ejemplo Mc 8,31 y par), las que describen la acción del Hijo del hombre en la tierra (Mc 2,10 y par), y finalmente las que hablan de su venida escatológica con poder y gloria (Mc 13,26 y par). Cada uno de los sinópticos conoce estos tres tipos de empleo. Pero Mateo les imprime su propio sello.

b) El «yo» de Jesús

De forma muy interesante, los catorce casos de empleo del evangelio de Marcos se encuentran en el de Mateo, y con el mismo orden. Parece ser que Mateo sigue de cerca a Marcos, aunque se alimenta al mismo tiempo de otras fuentes. Sólo hay dos casos ligeramente distintos, en los que estas modificaciones permiten vislumbrar las perspectivas mateanas.

En la escena de la confesión de Cesarea, en Marcos, Jesús plantea a sus discípulos en estos términos la cuestión de su identidad: «¿Quién dice la gente que soy yo?». Después que Pedro reconoció en él al Mesías, el relato prosigue:

> «Jesus empezó a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho, que sería rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley; que lo matarían, y a los tres días resucitaría» (Mc 8,27-31).

Mateo procede de manera distinta. La cuestión inicial planteada por Jesús es la siguiente: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?». Y el anuncio de la pasión se formula en estos términos:

> «Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén y que tenía que sufrir mucho por causa de los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley; que lo matarían, y al tercer día resucitaría» (Mt 16,13-21).

En Mateo, Jesús se designa como Hijo del hombre desde la primera pregunta que hace, identificando claramente el evangelista los dos personajes [60]. Sin embargo, no utiliza la fórmula

[59] Véase, por ejemplo, H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament.* París / Ginebra 1967, 146-148.

[60] La respuesta de Jesús al escriba, en Mt 8,20, ilustra igualmente la manera como se identifica con el Hijo del hombre. La misma observación para Mt 11,19.

Hijo del hombre en el primer anuncio de la pasión, en lo que se distingue claramente de Marcos y de Lucas.

La segunda modificación de Mateo respecto a Marcos no se hace, como la primera, por un desplazamiento del título, sino por otra formulación de la frase en que éste se encuentra. Se trata del diálogo a propósito de Elías que, en los dos evangelios, sigue a la escena de la transfiguración. Marcos escribe:

> «Es cierto que Elías ha de venir primero y ha de restaurarlo todo, pero ¿no dicen las Escrituras que el Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser despreciado?» (Mc 9,12).

Esta frase parece haber sorprendido a Mateo que sabe, como cualquier judío culto, que en el Antiguo Testamento no se habla nunca del sufrimiento del Hijo del hombre. Escribe entonces:

> «Sí, Elías tenía que venir a disponerlo todo. Pero os digo que Elías ha venido ya, y no lo han reconocido, sino que han hecho con él lo que han querido. Del mismo modo van a hacer padecer al Hijo del hombre» (Mt 17,11-12).

El autor no disocia al Hijo del hombre del sufrimiento, pero formula las cosas de tal manera que el sufrimiento no aparece como anunciado por la Escritura.

Para terminar con esta comparación entre Marcos y Mateo, puede decirse que en este último mencionar al Hijo del hombre equivale prácticamente para Jesús a decir «yo», de manera mucho más clara que en Marcos [61]. Una observación análoga es la que ya se había hecho para Señor (Mt 7,21-23). La identidad entre el Jesús terreno y las figuras bíblicas que iluminan su persona está mucho más marcada en el primer evangelio que en los otros sinópticos.

c) *El juez escatológico*

Otra originalidad de Mateo respecto a sus paralelos es la de recoger de la tradición común las palabras sobre el Hijo del

[61] Algunas observaciones sobre Hijo de hombre en el arameo popular han hecho que se plantee la hipótesis de que esta expresión podía ser, en el siglo I, el equivalente de un «yo», habiéndose expresado entonces Jesús como sus contemporáneos. Con este giro, el locutor diría al mismo tiempo: «Todo hombre y el hombre que yo soy»; cf. J. Vermès, *Jesús, el judío*. Barcelona [2] 1984. Por muy seductora que parezca, esta propuesta carece de fundamento sólido.

hombre que habrá de venir en los últimos tiempos, acentuando su función en el juicio escatológico. Su poder y su gloria celestiales habían sido afirmados por el libro de Daniel en la visión grandiosa del capítulo 7. Los tres sinópticos tienen en común recoger este texto en el momento del proceso ante Caifás, cuando Jesús, después de haber contestado a la pregunta del sumo sacerdote, prosigue:

> «Además os digo que veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso, y que viene sobre las nubes del cielo» (Mt 26,64 y par).

Vemos ya en este pasaje las interpretaciones que la tradición cristiana ha hecho del Antiguo Testamento. Combinando, en labios de Jesús, el comienzo del Sal 110 («sentado a la diestra del Todopoderoso») y la cita de Daniel («el Hijo del hombre... que viene sobre las nubes del cielo»), los evangelistas modifican el movimiento del Hijo del hombre (Sal 110,1; Dn 7,13): en vez de marchar hacia el anciano para recibir de sus manos el poder, viene de junto a él, lo cual le da un origen celestial; por otro lado, es esta declaración la que permite al sumo sacerdote acusar a Jesús de blasfemia (Mt 26,65).

Además de este pasaje y de otros muchos sobre la venida del Hijo del hombre, sobre todo en el discurso escatológico (Mt 24), Mateo tiene algunos otros textos sin paralelos, en los que esta irrupción en los últimos tiempos es un preludio del juicio universal. Tal es el caso del discurso de envío de los doce a misión: «Os aseguro que no recorreréis todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre», les dice Jesús (Mt 10,23). Y añade poco después una palabra transmitida igualmente por Lucas:

> «Si alguno se declara a mi favor delante de los hombres, yo también me declararé a su favor delante de mi Padre celestial; pero a quien me niegue delante de los hombres, yo también lo negaré delante de mi Padre celestial» (Mt 10,32-33).

El Hijo del hombre de la primera frase anuncia el «yo» de la segunda [62]. Ese personaje que viene no es sino Jesús, presente en la comparecencia de los misioneros ante el Padre, y declarándo-

[62] La identificación del Jesús terreno con el Hijo del hombre se hace entonces a propósito del juicio escatológico. Este hecho está bien subrayado por D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. Ginebra 1981, 71-77.

se o no en su favor según la manera como ellos mismos se hayan portado antes. ¿Cuál es entonces el papel que representa? La escena se refiere aparentemente a un proceso en el que el destinatario del discurso es el que comparece, y el Padre ocupa el lugar de presidente del tribunal. ¿Será Jesús el abogado, el testigo, el asesor del juez supremo? La comparación con las otras escenas del juicio referidas por Mateo invita a atribuirle una función de juez más bien que de abogado o testigo, pero hay que reconocer sin duda que entonces se encuentra junto con el Padre en el desempeño de la magistratura [63]. Sin embargo, es imposible hablar del papel del Hijo del hombre en el proceso escatológico sin tener como referencia principal en Mateo el gran fresco del juicio final, que precede inmediatamente al relato de la pasión: «Cuando venga el Hijo del hombre en su gloria con todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria...» (Mt 25,31-46). Y sin equívoco de ningún tipo, es él el que, en esta comparecencia tan solemne, lleva a cabo la discriminación entre los elegidos y los réprobos [64].

d) El reino del Hijo del hombre

La evocación de la escena del juicio conduce a exponer una tercera connotación importante del título de Hijo del hombre en el evangelio de Mateo: además de ser el equivalente al «yo» de Jesús en su vida terrena, así como en sus funciones gloriosas, además de estar ligado a su actividad de juez escatológico, expresa igualmente su función de rey.

Ya hemos observado que, en la escena del juicio final precisamente, el juez era presentado con los rasgos de un pastor [65], lo cual ha motivado a veces –injustamente– que se utilice para este discurso el término de «parábola». De hecho, si la actuación es

[63] Esta dificultad es sin duda la huella del contexto en que se insertaron estas palabras en la fuente común a Mateo y a Lucas. Entre los autores que ven a Jesús en función de abogado más bien que de juez, tanto en Mt 7,21-23 como en Mt 10,32-33, citemos a H. D. Betz, *Eine Episode im Jüngsten Gericht (Mt 7,21-23):* Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981) 1-30.

[64] La función de juez escatológico del Hijo del hombre se evoca además en otros pasajes propios de Mateo, por ejemplo Mt 16,27. Los tres sinópticos escriben, con algunas diferencias: «Ya que el Hijo del hombre vendrá con sus ángeles en la gloria de su Padre»; pero sólo Mateo añade: «... y entonces tratará a cada uno según su conducta».

[65] Cf. *supra*, 15.

ciertamente la de un pastor, los términos utilizados para designarlo son «el Hijo del hombre» (Mt 25,31) y «el rey» (Mt 25,34.40). Entonces, Hijo del hombre es un título que corresponde a Jesús rey cuando ejerce la justicia, función normal para todo rey en la antigüedad y en la Edad Media.

Así, pues, el Hijo del hombre mateano es rey. Más aún, posee un reino. Es ésta una particularidad del primer evangelio [66]. Se trata efectivamente del reino del Hijo del hombre, noción que no figura en ningún otro escrito del Nuevo Testamento. En la explicación de la parábola de la cizaña, al comienzo de todo, se menciona en dos ocasiones al Hijo del hombre. Es él el que siembra el buen grano, mientras que el diablo es el que siembra la cizaña (Mt 13,37-39). Y cuando llega el momento de la siega, es decir, el fin del mundo, Jesús comenta así lo que va a suceder:

> «El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de *su reino* a todos los que fueron causa de tropiezo y a los malvados, y los echarán al horno de fuego» (Mt 13,41-42).

Esta misma expresión aparece a continuación, inmediatamente antes de la transfiguración:

> «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin ver al Hijo del hombre venir en *su reino*» (Mt 16,28).

Es finalmente la madre de los hijos de Zebedeo la que habla a Jesús de su reino (Mt 20,21); es verdad que no utiliza la expresión «Hijo del hombre», pero Jesús se designa de este modo en su respuesta (Mt 20,28), confirmando por así decirlo las palabras precedentes.

Con toda probabilidad, la idea de un reino del Hijo del hombre procede de la visión varias veces evocada del libro de Daniel. El texto arameo antes citado habla de «realeza», pero el griego bíblico no tiene prácticamente más que una palabra para

[66] La función real de Jesús se afirma ciertamente en los cuatro evangelios. Se habla incluso claramente de un reinado (o reino) de Jesús en el evangelio de Lucas (Lc 1,33; 22,30; 23,42). Sin embargo, Mateo es el único que relaciona este reino con el título de Hijo del hombre. Además de los comentarios, puede consultarse sobre esta cuestión: G. Bornkamm, en *Überlieferung,* 40; J. Dupont, *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles,* en M. Didier (ed.), *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie.* Gembloux 1972, 223-229; D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu.* Ginebra 1981, 81-82; H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde,* 95-103.

decir «reino», «reinado» y «realeza»: *basileia*. Mateo no es el primero que confunde los tres; ya lo había hecho la traducción griega del libro de Daniel [67]. Pero parece ser que el término tiene más bien el sentido de «reinado» en la traducción griega de Daniel, mientras que la dimensión local que tiene en Mateo hace que sea preferible la traducción equivalente de «reino».

Sin embargo, el contenido de este término no es fácil de precisar, sobre todo si se tiene en cuenta que los tres empleos que acabamos de mencionar conducen a diversificar los sentidos. En la explicación de la parábola de la cizaña, se trata de un espacio en el que es posible encontrarse dentro o fuera de él (Mt 13,41); algunos autores han pensado que ese reino podría identificarse con la Iglesia [68], pero esta concepción es sin duda demasiado restrictiva. Jesús es, para Mateo, el rey de los judíos; el fracaso de la predicación a Israel no tiene como consecuencia la sustitución de Israel por otro pueblo con fronteras tan precisas como él, sobre todo en los últimos tiempos. El reino del Hijo del hombre parece entonces confundirse con los espacios del mundo, en donde el buen grano habrá dado su fruto en los tiempos escatológicos; de él desaparecerán los escándalos y los hijos del maligno para que el rey reine sin trabas de ningún género. No estamos lejos entonces de aquel «pueblo de los santos del Altísimo» del que hablaba el profeta Daniel (Dn 7,27).

Es sin duda un sentido parecido a éste el que permite comprender la petición de la madre de Santiago y Juan (Mt 20,21): aquella mujer presiente que la misión de Jesús va dando lugar progresivamente a un reino en donde dará gusto vivir y en donde los sitios mejores estarán junto al soberano. Lo malo es que no ha medido el camino que hay que recorrer para entrar en él.

En el pasaje que precede a la transfiguración, por el contrario, el reino del Hijo del hombre da la impresión de ser una realidad mucho menos espacial. Los términos griegos empleados permiten traducir: «Ver al Hijo del hombre venir en su reino», o: «Ver al Hijo del hombre venir con su reino» (Mt 17,28). El paralelo de Marcos escribe: «Ver el reino de Dios

[67] Véase esta traducción de Dn 7,14 en la nota 39 del presente capítulo.

[68] Así G. Bornkamm, *l. c.*

venido con poder» (Mc 9,1), lo cual hace preferible la segunda traducción del versículo correspondiente de Mateo. El reino (o reinado) del Hijo del hombre debe comprenderse entonces según la visión de Daniel, como un poder o una autoridad que puede ejercer sin restricciones. Por otro lado, a esto es a lo que remite el poder del Resucitado en la escena final de Mateo, un texto en el que ya hemos señalado la utilización del vocabulario propio de la versión griega del libro de Daniel (Mt 28,16-20) [69].

Finalmente, para Hijo del hombre, como para los demás títulos cristológicos, Mateo procede siempre de la misma manera. Arraigándose en la tradición que recibe de sus fuentes, escritas y orales, precisa el contenido de los términos integrándolos en sus propias perspectivas. Hijo del hombre lleva a cabo una especie de síntesis entre rey de los judíos y Señor, pero recordando la necesidad teológica de la pasión para que Jesús ejerza sus funciones celestiales. Por otra parte, es el único título que Jesús se da a sí mismo. Señala entonces su consentimiento profundo a la misión que el Padre le ha confiado.

[69] Cf. 45-47 y nota 39.

2

Jesús a través de su palabra y de sus gestos

Por muy ricos que sean, los nombres y títulos de Jesús no bastan para comprender los múltiples elementos de su identidad. El relato que Mateo le consagra va precisando otros aspectos de su persona y de su misión que no se expresan en ningún título, pero que no por ello han de considerarse secundarios. Por eso, después del estudio que acabamos de hacer de los nombres de Jesús, es necesario considerar otros aspectos de su identidad, tal como se desprenden de su predicación, de su actividad, de las relaciones que mantiene con sus amigos y con sus adversarios: todo esto contribuye también a precisar la cristología de Mateo.

Hace unos veinte años, principalmente en las obras para el gran público, se ponía mucha atención en trazar el retrato psicológico de Jesús tal como lo pinta cada evangelista [1]. En Mateo, el hombre-Jesús se impone por su majestad, por su aspecto un tanto hierático, por su aptitud para pronunciar largos discursos seguidos, al mismo tiempo que por su ahorro real de palabras en los diálogos o conversaciones más espontáneas. El evangelista es discreto a propósito de los sentimientos del personaje: no habla mucho de sus alegrías y menos aún de sus temores o incertidumbres, lo cual da a su héroe una invulnerabilidad bastante fría y, en el fondo, bastante poco humana. Jesús es aquel que sabe, que prevé, que constata que su destino está en

[1] Sobre este tema ha escrito páginas muy buenas B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*. París-Brujas 1967.

conformidad con las previsiones de la Escritura. Es para sus discípulos un modelo que imitar. Les hace relativamente pocos reproches –el evangelista piensa en los que se han convertido, en su tiempo, en «jefes de la Iglesia»–, a no ser por su «poca fe» [2], siendo entonces su queja al mismo tiempo una invitación para que progresen en la confianza.

Se trata de acentos muy diferentes del cariño con que se presenta el Jesús lucano o de esa especie de temperamento arisco que aparece en la obra de Marcos. Todos esos aspectos forman parte del retrato de Jesús, sin duda alguna, pero se quedan más o menos en la superficie de las cosas. El contenido del mensaje proclamado por Jesús y su manera de comportarse con quienes le rodean permiten ir más lejos, descubrir algunos elementos de la cristología mateana que se presentan como un complemento necesario de lo que expresa el evangelista a través de los nombres y títulos estudiados en el capítulo anterior.

1. El profeta y el anuncio del reino

La tradición judía del siglo I consideraba como ya cerrada la era profética: se había parado con Malaquías, predicador del siglo V a. C., cuyo libro es el último de la colección bíblica de los profetas menores. Así lo atestigua este extracto de la *Tosefta:*

> «Después de la muerte de Ageo, de Zacarías y de Malaquías, los últimos profetas, el Espíritu Santo cesó en Israel, y sin embargo se les permitió que oyeran voces celestiales» (Tosefta, *Sota,* 13,2) [3].

Esta concepción, corriente en los ambientes más cultos, no era compartida sin embargo forzosamente por las capas popula-

[2] Adjetivo *oligopistos,* «poco creyente» (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8); sustantivo *oligopistía,* «poca fe» (Mt 17,20).

[3] La *Tosefta* (palabra que significa «añadido») es una recopilación de sentencias rabínicas no recogidas por la *Misná,* la parte más antigua del *Talmud.* Estas sentencias se remontan en su mayoría a finales del siglo III, pero pueden muy bien estar basadas en tradiciones muy antiguas. El pasaje aquí reproducido sigue la traducción de J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament.* Roma 1955, n. 1.500. En la cita, «les» se refiere al pueblo de Israel.

res, fácilmente ansiosas de fenómenos extraordinarios y de signos de esperanza. Los mismos textos bíblicos habían anunciado que Dios enviaría a un nuevo Moisés, tal como atestiguan las palabras que él mismo pronunció antes de morir:

> «El Señor, tu Dios, suscitará en medio de tus hermanos un profeta como yo; a él lo escucharéis» (Dt 18,15).

Y el libro de Malaquías, precisamente el último de los profetas, termina con el anuncio del retorno de Elías, que habría de restaurar la armonía en Israel antes del final de los tiempos:

> «Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible; él hará que padres e hijos se reconcilien, de manera que, cuando yo venga, no tenga que entregar esta tierra al exterminio» (Mal 3,23-24).

Esto bastaba para justificar en la gente la espera de nuevos profetas, bien de un profeta de los tiempos antiguos enviado por Dios a la tierra para una nueva misión, bien un nuevo portavoz para anunciar días mejores.

Por eso no es extraño leer que Mateo, cuando describe lo sucedido el domingo de ramos, dice:

> «Al entrar Jesús en Jerusalén, toda la ciudad se conmovió y se preguntaban: ¿Quién es éste? La gente respondía: Es el profeta Jesús, el de Nazaret de Galilea» (Mt 21,10-11).

En otro lugar, un poco más adelante, repite esta opinión cuando los sumos sacerdotes y los fariseos, severamente reprendidos por Jesús durante las controversias que tenían lugar en el patio del templo, buscan la forma de acabar con él:

> «Querían echarle mano, pero tuvieron miedo de la gente, porque lo tenían por profeta» (Mt 21,46).

Mateo no es el único de los evangelistas que se hace eco de esta opinión [4]. Sin embargo, se aprovecha de ella para una idea original: la de reforzar las semejanzas entre Jesús y Juan Bautis-

[4] Véase, por ejemplo, Lc 7,16; 24,19; Jn 4,19.

ta, el otro gran profeta de los evangelios y de los Hechos de los apóstoles.

a) Jesús, Juan Bautista y el reino de los cielos

El paralelismo entre Juan Bautista y Jesús es uno de los datos literarios importantes de dos de los evangelistas, a saber, Mateo y Lucas. Pero estos dos autores no lo establecen de la misma forma.

En Lucas, este paralelismo se subraya sobre todo en el evangelio de la infancia. El nacimiento de los dos niños es anunciado a uno de sus padres (Lc 1,5-25 y 1,26-38), las dos madres se encuentran (Lc 1,39-56); luego el relato se centra sucesivamente sobre cada uno de ellos: su nacimiento, las palabras proféticas pronunciadas sobre ellos, una o dos frases sobre su crecimiento. El paralelismo sirve principalmente para subrayar el contraste entre los dos destinos: el de Juan Bautista sigue estando impregnado totalmente en la atmósfera del Antiguo Testamento, mientras que el de Jesús inaugura la novedad evangélica [5].

Mateo procede de otra manera. No habla de Juan Bautista en sus capítulos sobre la infancia de Jesús. Tampoco construye escenas paralelas que puedan servir –como vimos que hacía Lucas– para marcar diferencias o semejanzas. Pero hace que los dos pronuncien las mismas palabras, o da sobre ellos testimonios análogos. El aprecio de la gente que hace desistir a los dirigentes judíos del golpe de mano que tramaban contra Jesús, «porque lo tenían por profeta» (Mt 21,46), se menciona con términos idénticos a propósito de Juan Bautista (Mt 14,5). El comienzo de la predicación de Jesús recuerda por varios motivos la descripción que se dio para Juan:

> «En aquellos días *apareció* Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea. Decía: *Arrepentíos, porque está llegando el reino de los cielos*» (Mt 3,1-2).

A propósito de Jesús, el texto dice: «Entonces *apareció*

[5] Todos los estudios sobre Lc 1-2 presentan este clásico paralelismo; véase, por ejemplo, Ch. Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús* (CB 18). Estella [5] 1987, 37-38.

Jesús» (Mt 3,13); y la frase con que se abre su mensaje es literalmente la misma que en el caso de Juan: «Arrepentíos, porque está llegando el reino de los cielos» (Mt 4,17). Estos datos son más interesantes todavía si se piensa que ni Marcos ni Lucas confían a Juan Bautista el anuncio del reino, siendo solamente Mateo entre los sinópticos el que le atribuye este anuncio.

Por otra parte, los otros evangelistas escriben «reino (o reinado) *de Dios*». Mateo se distingue además de ellos en que suele preferir casi siempre hablar del «reino (o reinado) *de los cielos*» [6]. La explicación más corriente para dar cuenta de esta particularidad es que, al dirigirse a numerosos lectores judeo-cristianos, desea respetar su sensibilidad evitando la utilización del nombre divino [7]. Sea cual fuere la formulación empleada, el tema está muy ligado al acontecimiento evangélico; el vínculo entre la buena nueva y el reino tiene sin duda sus orígenes lejanos en un oráculo profético que anunciaba la vuelta del destierro y la restauración de la presencia divina en Jerusalén:

> «Pero, llegará un día
> en que mi pueblo me reconocerá,
> y sabrá que era yo quien le hablaba,
> y que estoy a su lado.
> ¡Qué hermosos son sobre los montes
> los pies del mensajero
> que anuncia la paz,
> que trae la *buena nueva*
> y proclama la salvación,
> que dice a Sión: Ya *reina* tu Dios!» (Is 52,6-7).

Noción rica y compleja que los evangelistas se guardan mucho de definir, limitándose a proponer múltiples aproxima-

[6] Sin embargo, recoge la tradición mayoritaria utilizando en cuatro ocasiones la expresión habitual «reino de Dios» (Mt 12,28; 19,24; 21,31.43).

[7] Véase, por ejemplo, P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo.* Madrid 1976, 54-55; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus,* I. Zurich-Neukirchen 1985, 144-145. Otros autores critican esta explicación y ven ciertos matices de sentido entre «reino de los cielos» y «reino de Dios», ya que Mateo emplea las dos expresiones. Según J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium,* I. Friburgo 1986, 66, «reino de los cielos» expresa sobre todo la universalidad del reino y la fuerza de su expansión por todo el mundo. Otra expresión típicamente mateana es «el evangelio del reino» (Mt 4,23; 9,35; 24,14). Para un estudio sistemático de la noción de *basileia* en Mateo, cf. A. Kretzer, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff im Matthäusevangelium.* Stuttgart 1971.

ciones a través de parábolas que revelan algunos aspectos al mismo tiempo que ocultan otros, señalando a la vez el «ya» y el «todavía no» de la situación escatológica: el reino (o reinado) de Dios (o de los cielos) es presentado por los sinópticos como el objeto principal del mensaje de Jesús. Al hacer que Juan Bautista anuncie ya su proximidad, Mateo hace comenzar antes que los demás el tiempo de la salvación, durante el cual los hombres tendrán que decidirse a favor o en contra de Dios.

El paralelismo que establece Mateo entre Jesús y Juan atribuyéndoles una predicación inaugural idéntica prosigue a lo largo de su obra, aunque cada vez con menos claridad: cita del Antiguo Testamento acompañando a la primera vez que toman la palabra (Mt 3,3 y 4,14-16); afluencia de oyentes que acuden de lejos a escucharles (Mt 3,5 y 4,25); desarrollo ético de su mensaje (Mt 3,7-10 y Mt 5-7) [8]. Los dos prosiguen uno tras otro su actividad de profetas del reino de los cielos, aunque lo hacen en un plano distinto: Mateo se cuida mucho de marcar la superioridad del segundo sobre el primero, gracias al pequeño diálogo entre los dos que sitúa en el momento en que Jesús viene al Jordán a recibir el bautismo (Mt 3,14-15) [9]. Otra diferencia, y no de las menores: el profeta Juan Bautista no hace ningún milagro; Jesús, por el contrario, apoya su predicación en numerosas curaciones, signos de que él es ciertamente «el que viene», es decir, el Mesías anunciado por el mismo Juan (Mt 3,11; 11,2-6). Para el autor del primer evangelio, está claro que Jesús es más que un profeta, lo cual por otra parte es igualmente verdadero para Juan (Mt 11,9-11).

Resulta entonces que el título de profeta y el lugar ocupado

[8] Sobre este paralelismo que cubre la sección Mt 3,1-4,25, véase W. Trilling, *Jean le Baptiste, Mt 3,1-12:* Assemblées du Seigneur, n. 6 (1969) 19-26; B. Marconcini, *Tradizione e redazione in Mt 3,1-12:* Rivista Biblica 19 (1971) 165-186; A. Duprez, *Le programme de Jésus selon Matthieu, Mt 4,12-23:* Assemblées du Seigneur, n. 34 (1973) 9-18.

[9] El objeto de este corto diálogo es múltiple. Muestra la superioridad de Jesús sobre Juan, aunque éste sea el que lo bautiza (normalmente es el superior el que bautiza al inferior). Pone a Juan Bautista en posición de tentador frente a Jesús, deseando impedirle que se sumerja por completo en su misión de solidaridad con los hombres pecadores. Por otra parte, el evangelista concluye el versículo 15 con una frase que anuncia lo que dirá del diablo: «Entonces le deja» (Juan Bautista deja que Jesús sea bautizado por él: Mt 3,15). Más adelante escribe: «Entonces el diablo le deja» (Mt 4,11).

por Juan son tratados por Mateo de una forma bastante paradójica. Juan es descrito según el modelo profético: el evangelista recuerda en dos ocasiones que es Elías que ha vuelto a la tierra en conformidad con la profecía de Malaquías (Mt 11,14; 17,10-13); sin embargo, es más que un profeta (Mt 11,9). Predica la proximidad del reino (Mt 3,2), y sin embargo se queda fuera, hasta el punto de que el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él (Mt 11,11). De Jesús no se dice que sea un profeta, pero se le percibe como tal (Mt 21,11.46). Su mensaje inaugural es absolutamente idéntico al de Juan, pero su personalidad es más fuerte que la de éste (Mt 3,11-12), y sus milagros son signos de una situación nueva que el precursor no ha establecido (Mt 11,2-7). ¿Es entonces otro tipo de profeta, siendo Juan descrito más bien según el modelo de Elías, y Jesús según el de Moisés?

Es cierto que Mateo le presta a Jesús algunos rasgos mosaicos [10]. Pero no hay nada en el evangelio de Mateo que ponga a Moisés por encima de Elías, y la diferencia de modelos veterotestamentarios no es suficiente para fundamentar la superioridad del uno sobre el otro. De hecho, si Juan Bautista y Jesús pueden los dos ser designados con la misma palabra, «profeta», que respeta sin embargo sus diferencias y la subordinación del primero al segundo, es sin duda porque Juan, en Mateo, va acompañado de una falta de plenitud radical.

Los primeros profetas mencionados en su evangelio son los del Antiguo Testamento (Mt 1,22, etc.); sus oráculos son tratados esencialmente como puntos de apoyo, que no adquieren su significación plena más que cuando son cumplidos por los acontecimientos de la buena nueva [11]. A continuación se presenta a Juan Bautista como un profeta, pero que viene a anunciar precisamente la venida de otro que completará la suya (Mt 3,11-12), y Jesús hace comprender a la gente que el término es insuficiente para caracterizar a Juan (Mt 11,9). Apenas arrestado éste, Jesús ocupa su puesto como profeta anunciador de la proximidad del reino (Mt 4,17). Es aclamado como profeta por la gente cuando entra en Jerusalén el domingo de ramos (Mt 21,11.46). Pero ¿cuál es el valor de esta aclamación? La misma gente, manipulada por las autoridades judías, reclamará su

[10] Cf., *infra*, c. 3, apartado 2: *Jesús, nuevo Moisés.*

[11] Cf. *infra*, c. 3, apartado 1: *El cumplimiento de las Escrituras.*

muerte unos días más tarde con la misma convicción con que lo había acogido triunfalmente (Mt 27,22).

b) Los profetas perseguidos

Tocamos aquí otra dimensión de la cualidad profética común a Jesús y a Juan, a saber, que ninguno de los dos será acogido y que morirán mártires a manos de sus conciudadanos, lo mismo que ocurre con los profetas de todos los tiempos: «Un profeta sólo es despreciado en su pueblo y en su casa», constata lacónicamente Jesús después del fracaso de su predicación en su aldea de Nazaret (Mt 13,57). El Antiguo Testamento está atravesado por toda una línea de justos asesinados unos después de otros (Mt 23,35). Juan Bautista y Jesús serán igualmente matados debido a la hostilidad de los grandes. Tras ellos se levantarán otros profetas: los profetas de la Iglesia de quienes nos hablan los escritos paulinos (1 Cor 12,28) y los Hechos de los apóstoles (Hch 13,1), conocidos también por Mateo (Mt 7,15.22); pero Jesús recuerda con tristeza que no se les reservará una suerte mejor:

> «Yo os envío profetas, sabios y maestros de la ley. A unos los mataréis y crucificaréis; a otros los azotaréis en vuestras sinagogas, y los perseguiréis de ciudad en ciudad. Así os hacéis responsables de toda la sangre inocente vertida sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar» (Mt 23,34-36).

Dirigiendo estas invectivas a los escribas y fariseos, Jesús sabe de lo que está hablando, antes incluso de ser entregado a la muerte. Ya en varias ocasiones tuvo que huir de donde estaba para escapar de las intenciones asesinas de las autoridades judías. Y Mateo se complace en describir cada una de sus prudentes retiradas [12].

De este modo, la condición profética de Jesús, tal como la presenta Mateo, es una realidad compleja. Esta le corresponde sólo a él; existen otros profetas, en el Antiguo Testamento y en la Iglesia, sin olvidar a Juan Bautista que abre los tiempos de la

[12] Un verbo característico del primer evangelio, *anachorein*, «alejarse», se utiliza para indicar estos repliegues sucesivos: primero, el de la sagrada familia, perseguida por los reyes hostiles (Mt 2,14.22); luego los del mismo Jesús (Mt 4,12; 12,15; 14,13; 15,21).

proclamación del reino. Y sólo lo designa imperfectamente, ya que él es infinitamente más que eso. Además, es fundamentalmente incompleta y ambigua, ya que la Iglesia, lo mismo que había pasado antes con Israel, puede cobijar falsos profetas (Mt 7,15; 24,11.24). Sin embargo, ella expresa un aspecto primordial del destino de Juan Bautista, de Jesús y de los profetas cristianos, puesto que los coloca en esa larga serie de testigos que, desde los orígenes de Israel hasta el final de los tiempos, han pagado y pagarán con su sangre su fidelidad a su vocación peligrosa.

2. El taumaturgo y los signos de la era mesiánica

Los cuatro evangelios contienen numerosos relatos de milagros. Curar es una de las actividades de Jesús, cuyo recuerdo conservó ampliamente la tradición. En este punto como en otros muchos, sin embargo, el texto de Mateo es original por varios títulos.

En Marcos, el primer prodigio de Jesús es un exorcismo realizado en la sinagoga de Cafarnaún, durante un oficio sabático en el que Jesús había pronunciado la homilía según el uso corriente en el judaísmo del siglo I (Mc 1,21-28). Lucas inaugura su ciclo de milagros en el marco más íntimo de una casa, la de Simón Pedro, donde Jesús cura a su suegra enferma; la escena se sitúa igualmente en Cafarnaún (Lc 4,38-41). En cuanto a Juan, todo el mundo sabe que el comienzo de los signos que refiere es el del agua cambiada en vino en el banquete de bodas de Caná de Galilea (Jn 2,1-12).

A diferencia de los otros tres evangelistas, Mateo no abre su ciclo de milagros por una escena precisa, sino por una especie de resumen de la actividad misionera de Jesús, en donde su enseñanza y sus prodigios se presentan como dos acciones simultáneas y complementarias:

> «Jesús recorría toda Galilea, enseñando en sus sinagogas. Anunciaba la buena noticia del reino y curaba las enfermedades y dolencias del pueblo. Su fama llegó a toda Siria; le trajeron todos los que se sentían mal, aquejados de enfermedades y sufrimientos

diversos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y él los curó. Y le siguió mucha gente de Galilea, la Decápolis, Jerusalén, Judea y del otro lado del Jordán» (Mt 4,23-25).

El sermón de la montaña sigue inmediatamente a este pasaje (Mt 5-7). E inmediatamente después del sermón viene un conjunto de dos capítulos esencialmente narrativos en los que suele reconocerse una serie de diez milagros (Mt 8-9). Después de esto, curiosamente, se reproduce casi al pie de la letra la primera frase del resumen que acabamos de citar:

«Jesús recorría todos los pueblos y aldeas, enseñando en sus sinagogas, anunciando la buena noticia del reino y curando todas las enfermedades y dolencias» (Mt 9,35).

Está claro que nos las tenemos que ver con una larga sección, sólidamente estructurada, abierta y cerrada por dos pasajes semejantes que la delimitan:

- sumario sobre enseñanza y milagros (Mt 4,23-25)
    - enseñanza: sermón de la montaña (Mt 5-7)
    - milagros (Mt 8,1-9,34)
- sumario sobre enseñanza y milagros (Mt 9,35).

Este díptico presenta lo esencial de la actividad inaugural de Jesús, maestro de doctrina y taumaturgo. Los milagros referidos en los capítulos 8 y 9 van seguidos de otros, desde luego. Pero una arquitectura literaria tan conscientemente organizada hace prever sin embargo que el autor expresa lo esencial de su concepción en estos capítulos. Así, pues, para discernir su punto de vista sobre Jesús en cuanto curador y exorcista, empezaremos por el análisis de un relato limitado que pertenece a esta sección, el del paralítico al que se ordena que tome su camilla (Mt 9,1-8). Veremos a continuación cómo su concepción destaca de los dos capítulos sobre los milagros considerados en su conjunto. Y, para concluir, intentaremos situar este aspecto de la actividad de Jesús en su misión global [13].

[13] El estudio más amplio sobre los milagros en Mateo es el de J. H. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, en *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchen [5]1968, 155-287. Existen varios resúmenes en francés; véase, por ejemplo, K. Gatzweiler, en M. Didier (ed.), *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*. Gembloux 1972, 209-220; Ch. L'Eplattenier, en *Los milagros del Evangelio* (CB 8). Estella [6] 1987, 21-26; S. Légasse, en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*. Madrid 1979, 220-239.

Después de varios decenios de argumentación apologética, pretendiendo que los milagros realizados por Jesús eran la prueba de su divinidad, se ha pasado a silenciar casi por completo esta prueba, movidos por una especie de temor a la ofensiva racionalista. Estas dos actitudes extremas son tan poco sólidas la una como la otra. Los textos evangélicos no invitan ni a exagerar la importancia de los milagros ni a reducirla. Son un elemento no secundario de la cristología, y cada evangelista los presenta según su propia perspectiva como una parte constitutiva de un todo.

a) El paralítico de Cafarnaún
(Mt 9,1-8)

La historia de la curación del paralítico de Cafarnaún ha impresionado mucho a la imaginación de los lectores. La mayor parte de los cristianos saben casi de memoria el relato de este hombre llevado en camilla, que no puede llegar hasta Jesús por causa de la gente, levantado hasta la terraza de la casa y bajado luego por el techo que desmontaron en parte los portadores en aquellas circunstancias. En contra de lo que todos esperaban, Jesús declara que se le perdonan los pecados en vez de curarlo, y solamente después de una tensa discusión con las autoridades judías que le acusan de blasfemia, se decide a pronunciar las palabras que pondrán al enfermo en pie: «Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa». Y él se levantó en medio del asombro de la gente.

Con estas representaciones en la cabeza, el lector tiene motivos para sorprenderse cuando toma en sus manos el texto de Mateo: no aparece la casa, ni la gente que impida acercarse a Jesús por estar llenando la casa, ni los portadores que abren el techo para bajar por allí al enfermo y ponerlo en el centro de la habitación. La escena puede tener muy bien lugar fuera, en plena calle. También resulta extraño llegar a aquella parte del texto en que Mateo coincide con sus paralelos:

> «Jesús, viendo su fe (la que ellos tenían), dijo al paralítico: ¡Animo, hijo! ¡Tus pecados quedan perdonados!» (Mt 9,2).

La fe de ellos. ¿Qué fe? Se necesita una buena dosis de confianza y de obstinación para emprender todo lo que supone conducir al enfermo hasta Jesús en el relato de Marcos y de

Lucas, pero es difícil encontrar en Mateo la señal de una convicción análoga en el enfermo o en sus portadores.

Para el núcleo de la historia, Mateo está mucho más cerca de sus paralelos: aunque pasando con bastante rapidez sobre ciertos detalles que juzga inútiles para sus lectores (la explicitación de la blasfemia, en el versículo 3; las repeticiones de palabras, en los versículos 5 y 6), presenta íntegramente el diálogo escueto entre Jesús y sus adversarios sobre la relación entre el pecado y la enfermedad, entre el perdón y la curación, y sobre la autoridad del Hijo del hombre.

Sin embargo, al final del relato vuelve otra vez a distinguirse notablemente de la tradición ilustrada por Marcos y por Lucas. La salida del hombre curado sólo se describe con algunas palabras, y la reacción del público recae sobre un punto que no tocan de ninguna manera los otros evangelistas: «... la gente se llenó de temor y daba gloria a Dios *por haber dado tal poder a los hombres*» (Mt 9,8). Tan sólo Mateo insiste en esta cuestión de la autoridad, que ya había tocado en el texto a propósito del poder, no ya de curar, sino de perdonar los pecados (Mt 9,6) [14].

Este relato es un buen ejemplo de la forma como el evangelista trata la mayor parte de sus relatos de milagros. Cabe destacar cuatro características principales:

• *La forma literaria*

Globalmente fiel a la forma literaria de los relatos de milagro que utilizan habitualmente los sinópticos, Mateo tiende sin embargo a esquematizarla [15]. Se reduce el elemento narrativo; en la historia del paralítico hemos podido observar la desaparición de la casa, de la gente amontonada en torno a Jesús, del ingenio de los portadores para que el enfermo pudiera llegar hasta los pies de Jesús. El discurso, por el contrario, es capital:

[14] La palabra griega *exousia* es difícil de traducir. Significa tanto «autoridad» como «poder».

[15] La mayor parte de los relatos de milagro recorren cuatro etapas características de esta forma literaria:

- presentación: Jesús y el peticionario se encuentran frente a frente;
- petición del enfermo o de sus parientes;
- curación: generalmente por una palabra de Jesús, a veces con un gesto;
- reacción del público.

Mateo no reduce en lo más mínimo el diálogo conflictivo entre Jesús y los escribas, lo cual hace que las palabras intercambiadas ocupen un lugar proporcionalmente más importante que en Marcos y en Lucas, siendo su relato globalmente más corto. Jesús pronuncia incluso una palabra suplementaria dirigida al paralítico, que no figura en los paralelos: «¡Animo!» (Mt 9,2). Todo esto da a los milagros mateanos cierto aire muy elaborado, pero un tanto esquelético, estando ausentes los detalles ornamentales en una narración que queda ordinariamente reducida a lo esencial. Estamos lejos de aquel cabezal sobre el que descansaba su cabeza Jesús en su sueño, del que nos habla Marcos en el relato de la tempestad calmada (Mc 4,38).

- *El tema cristológico*

La ausencia de florituras o de personajes secundarios orienta al relato hacia el peticionario y hacia Jesús. Este último está en el centro, actúa con una palabra [16], con autoridad, con un mínimo de gestos, siendo inmediata la curación. No hay nada de suspiros o de lamentos por su parte, y mucho menos la curación es por etapas, como ocurre en Marcos (Mc 8,22-26). También es inútil hablar de esputos o de que Jesús haga barro con su saliva para aplicárselo al lugar enfermo. Es con toda claridad el poder mismo de Dios el que se ejerce por sus gestos y por su palabra, sin que la mediación humana la haya reducido en lo más mínimo o haya retrasado sus efectos.

- *El tema de la fe*

La fe del enfermo o de los que le rodean es lo que hace posible el milagro. Mateo la menciona siempre en donde lo hacen sus paralelos, incluso cuando omite los elementos narrativos que permitan hablar de ella, como en el caso del relato del paralítico (Mt 9,2). Jesús se maravilla de la fe del centurión (Mt 8,10.13), declara a la mujer que padece hemorragias que su fe la

[16] En el sumario que da sobre las curaciones, en Mt 8,16, el texto precisa que Jesús «echa a los espíritus *con una palabra*». Este detalle es propio de Mateo.

ha salvado (Mt 9,22), pregunta a los dos ciegos por su fe antes de curarlos (Mt 9,28.29). La repetición del tema constituye una especie de hilo conductor que va uniendo las perícopas a lo largo de los dos capítulos centrados en los milagros.

• *El tema eclesial*

A propósito de la curación del paralítico, se ha señalado la actitud de la gente que da gloria a Dios «por haber dado tal poder a los hombres» (Mt 9,8). En la coherencia del relato de Mateo, se trata visiblemente del poder de perdonar los pecados. Sin embargo, se plantea la pregunta de saber a quién se refiere la expresión «los hombres», bastante extraña en este lugar del relato. ¿Acaso la gente admira el poder del que goza Jesús, Hijo del hombre, un poder reservado normalmente a Dios, pero del que la curación del paralítico demuestra que había sido delegado a una persona humana concreta? En parte es así, pero esta respuesta no parece agotar todo el significado del texto. ¿Se tratará de una autoridad concedida a todos los hombres? Al contrario de la anterior, esta suposición supera probablemente la intención del relato. Si se intenta interpretar la expresión «los hombres» por sus otros empleos en los capítulos 8 y 9 de san Mateo, se constata que figura igualmente en la conclusión del relato sobre la tempestad calmada, y que allí designa probablemente a los pasajeros de la barca, es decir, a los discípulos (Mt 8,27). En la perícopa que sigue inmediatamente a la curación del paralítico, la llamada de Mateo, este último, futuro miembro del grupo de los doce, es designado también claramente como «un hombre» (Mt 9,9). «Los hombres» que gozan del poder de perdonar los pecados son entonces, sin duda –si se lee el texto en el contexto de la sección a la que pertenece–, esa porción de humanidad que constituye la Iglesia, de la que el grupo de discípulos, es, antes de pascua, la anticipación y el germen. En otro vocabulario, articulado en torno a la pareja «atar» y «desatar», el evangelista manifiesta muy bien, en la continuación de su texto, que el poder de perdonar los pecados está en manos de la comunidad-Iglesia (Mt 16,19; 18,15-18). Esta reflexión, hecha a partir de las reacciones de la gente como consecuencia de la curación del paralítico, permite subrayar la dimensión eclesial constante de los relatos mateanos de milagro. Curador y exorcista, Jesús actúa como fundador de la Iglesia, que dispone

después de él de sus mismos privilegios. En el discurso de envío a misionar a sus discípulos, que comienza inmediatamente después de la sección de los diez milagros, el maestro les confía un encargo que corresponde exactamente a los prodigios que él mismo acaba de realizar ante su vista:

> «Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, expulsad a los demonios; gratis lo recibisteis, dadlo gratis» (Mt 10,8).

b) La sección de los milagros (Mt 8-9)

Como se ve, los milagros del evangelio de Mateo no pueden reducirse a unos hechos extraordinarios que sirvan de apoyo a una argumentación apologética, deseosa de justificar la divinidad de Jesús. La diversidad de temas que se derivan de un relato tan delimitado como la curación del paralítico anuncia la enorme riqueza de una sección como la de los capítulos 8 y 9, en donde se encuentran agrupados unos diez relatos de milagro [17].

Diez milagros [18]: en esta cifra se ha visto un recuerdo de las diez plagas de Egipto, preliminares a la liberación de Israel, del mismo modo que los cinco grandes discursos recordarían los cinco libros del Pentateuco [19]. El número diez parece realmente tener una gran importancia para el redactor del primer evange-

[17] El conjunto de Mt 8-9 ha sido muy estudiado. Puede consultarse: W. G. Thompson, *Reflections on the Composition of Mt 8,1-9,34:* The Catholic Biblical Quarterly 33 (1971) 365-388; C. Burger, *Jesu Taten nach Mt 8 und 9:* Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 272-287; J. P. Louw, *The Structure of Mt 8,1-9,35:* Neotestamentica 11 (1977) 91-97; J. D. Kingsbury, *Observations on the «Miracle Chapters» of Mt 8-9:* The Catholic Biblical Quarterly 40 (1978) 559-573; J. Moiser, *The Structure of Mt 8-9: A Suggestion:* Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 76 (1985) 117-118; U. Luz, *Die Wundergeschichten von Mt 8-9*, en G. F. Hawthorne, O. Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in New Testament.* Tubinga 1987, 149-165.

[18] La manera más corriente para llegar a la cifra 10 es contar así: 1) el leproso (Mt 8,1-4); 2) el centurión (Mt 8,5-13); 3) la suegra de Pedro (Mt 8,14-15); 4) la tempestad calmada (Mt 8,23-27); 5) los endemoniados de Gerasa (Mt 8,28-34); 6) el paralítico (Mt 9,1-8); 7-8) la hija de un notable y la mujer con hemorragias (Mt 9,18-26); 9) los dos ciegos (Mt 9,27-31); 10) el poseso mudo (Mt 9,32-34).

[19] Los cinco grandes discursos de Mateo terminan efectivamente con una fórmula estereotipada, siempre la misma o casi la misma: «Pues bien, cuando Jesús acabó estas instrucciones...». Son: 1) el sermón de la montaña (Mt 5-7); 2) el discurso de envío a misionar (Mt 10,5 a 11,1); 3) el discurso en parábolas (Mt 13,1-53); 4) el discurso comunitario (Mt 18,1 a 19,1); 5) el discurso escatológico (Mt 24,1-26,1).

lio: la mejor prueba es que los dos últimos milagros, la curación de los dos ciegos (Mt 9,27-31) y la del poseso mudo (Mt 9,32-34), son duplicados de relatos que Mateo recoge en otro lugar, en un lugar aparentemente más de acuerdo con la tradición (los ciegos de Jericó en Mt 20,29-34, y el poseso ciego y mudo de Mt 12,22-23).

Sin embargo, estas constataciones no deben impedir hacer otras, a saber, que los capítulos 8 y 9 de Mateo son algo muy distinto de una serie de milagros, ya que hay varios pasajes que refieren discursos o relatos de otro tipo. Después de los tres primeros prodigios, el redactor hace una pausa para demostrar que Jesús curador cumple una profecía de Isaías (Mt 8,16-17). La orden de partir a la orilla oriental del lago de Tiberíades, que da origen al relato de la tempestad calmada, va seguida de unas palabras sobre las condiciones para seguir a Jesús, que no tienen más que una relación muy débil y aparente con la perícopa que interrumpen (Mt 8,19-22). Se produce una nueva interrupción de la serie de milagros después de la curación del paralítico, por la presencia en este lugar de la llamada de Mateo y de dos controversias (Mt 9,9-17). La conclusión de la sección, inmediatamente después del versículo con que se cierra el díptico sobre la enseñanza y las curaciones, se refiere a la desgracia de la gente, debida a la incuria de sus pastores, no a la gravedad de sus enfermedades físicas (Mt 9,36-38).

A lo largo del relato que recorre los dos capítulos, por otra parte, Jesús se está desplazando continuamente. La sección habla concretamente de un viaje a tierras paganas, a la otra orilla del lago, que contribuye a su significación (Mt 8,18-9,1). Algunos verbos especialmente ricos de sentido aparecen con frecuencia a lo largo del relato: el verbo «seguir», en primer lugar, tan ligado a la condición del discípulo y al tema eclesial [20]; el verbo «levantarse, despertarse», uno de los términos característicos de la tradición neotestamentaria para hablar de la resurrección [21]. También se emplea mucho el sustantivo «discípulo» [22].

[20] En griego *akolouthein*. Referencias para esta sección: Mt 8,1.10.19.22.23; 9,9 (dos veces).19.27.

[21] En griego *egeirein*. Referencias para esta sección: Mt 8,15.25.26; 9,5.6.7.19.25.

[22] En griego *mathètès*. Referencias para esta sección: Mt 8,21.23; 9,10.11.14 (dos veces).19.37.

Los curados milagrosamente no son pues solamente personas sanadas. En la perspectiva del redactor, son también un pueblo de gente normal, mezclada con otros hombres y mujeres que siguen a Jesús. Son la Iglesia que nació de la resurrección, judía en sus raíces, pero destinada a extenderse a tierras paganas. Aquellos a los que el judaísmo tiende a descartar o a pasar a segunda fila son los primeros que se integran a ella: un leproso (Mt 8,1-4), un pagano (Mt 8,5-13), una mujer (Mt 8,14-15). En ella se celebra el perdón (Mt 9,1-8), en ella ocupan un lugar los publicanos y los pecadores (Mt 9,10-13), algunas de las viejas costumbres no tienen ya razón de ser (Mt 9,14-17). La calidad de la enseñanza que se prodiga camina a la par con la salud de los miembros en el sentido más global de la palabra, ya que las piernas robustecidas hacen capaces de caminar en seguimiento de Jesús, y los ojos limpiados se abren a la luz. Los milagros particulares desembocan en el milagro permanente de la Iglesia arraigada en la fe.

c) *Los gestos de aquel que viene*

Extrañado sin duda de no ver manifestarse en Jesús al Mesías poderoso que estaba aguardando, visiblemente roído por la incertidumbre después de varias semanas de encarcelamiento, Juan Bautista le manda a decir un día: «¿Eres tú el que tenía que venir, o hemos de esperar a otro?» (Mt 11,3). «El que viene» es un título mesiánico. Jesús respondió a los enviados de Juan escogiendo en la colección de Isaías varios miembros de frases que expresan la esperanza de Israel [23]:

> «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia. Y dichoso el que no encuentre en mí motivo de tropiezo» (Mt 11,4-6).

Esta evocación recuerda los prodigios realizados por Jesús en los capítulos 8 y 9 de Mateo, pero, como hemos advertido anteriormente, los milagros no pueden aislarse del conjunto de la misión del Mesías, sino que forman un todo con el anuncio de la buena noticia.

Ya en sí mismos adquieren sentido por el hecho de su

[23] Is 35,5-6; 42,18; 61,1.

abundancia más que por la significación particular de cada uno. Mateo, por ejemplo, trata en bloque las curaciones y los exorcismos, dos tipos de prodigios que Marcos se encarga de distinguir cuidadosamente [24]. No son en primer lugar gestos de autoridad o de poder. El vocabulario del poder (en griego *exousia)* es utilizado por Mateo para los gestos de Jesús que en general no son contabilizados entre los prodigios: su enseñanza (Mt 7,29), el perdón de los pecados (Mt 9,6.8), la purificación del templo (Mt 21,23.24.27), su autoridad universal después de la resurrección (Mt 28,18) [25]. Son esencialmente signos de la era mesiánica que ha venido en Jesucristo.

Juan Bautista predica el reino de los cielos, pero no realiza ningún milagro. Con él, todavía no se han abierto por completo los tiempos decisivos. En Jesús, por el contrario, las curaciones y la enseñanza dirigidos a todos, incluidos los pobres, forman un todo que demuestra que la actividad mesiánica está en su fase culminante. Pero esta actividad no concluye con él. La dimensión eclesiológica de los milagros contenidos en los capítulos 8 y 9 de Mateo desemboca, como se ha señalado, en las consignas que da Jesús poco después a sus discípulos en el discurso en que los envía a misionar (Mt 10,8). Se trata para ellos de una invitación palpable para que sean sus imitadores. Y se trata igualmente, en el orden de la historia de la salvación, de una indicación muy clara de que la era mesiánica durará hasta el final de los tiempos.

3. El justo y la Torá

La cuestión de las relaciones entre Jesús y la Torá [26] es una de las más difíciles del Nuevo Testamento, y muy especialmente del evangelio de Mateo. Está además en el núcleo de las discu-

[24] Véase Mt 4,24 (donde habla de *curar* a *endemoniados,* lunáticos y paralíticos; Marcos no emplea el verbo *curar* a propósito de los posesos).

[25] Cf. los estudios de R. Karpinski. *Exousia à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon saint Matthieu.* Roma 1968; B. Gerhardsson, *Gottes Sohn als Diener Gottes. Messias, Agape und Himmelsherrschaft nach dem Matthäusevangelium:* Studia Theologica 27 (1973) 73-106.

[26] Aun evitando lo más posible los términos técnicos, no podemos por menos de emplear el término hebreo *Torá* en vez de su equivalente español «ley». La ley judía o Torá designa realmente tres cosas (que no son más que una):

– los cinco libros primeros de la Biblia, o Pentateuco. Para hablar del

siones entre judíos y cristianos. Así, pues, no sólo es una cuestión difícil, sino también delicada. Los judíos abiertos al diálogo con el cristianismo piensan realmente de buena gana que las interpretaciones que hace Jesús de la Torá, tal como las encontramos en el sermón de la montaña, eran muy parecidas a las que hacían de ella muchos de los maestros fariseos del siglo I; fue después de la ruptura de la Iglesia con el judaísmo cuando el corte habría sido radicalizado para tomar la forma de oposición irreductible, como todos conocemos. A propósito del sermón de la montaña, un autor judío contemporáneo escribe:

> «Nos encontramos aquí en presencia de toda una parte de la doctrina judía, que se relaciona orgánicamente con la tradición del judaísmo rabínico, aun cuando hay algunos elementos particulares de la misma que pueden atribuirse al predicador, es decir, al mismo Jesús» [27].

a) El justo y la justicia

Después del resumen que presenta de la predicación y de los milagros de Jesús al comienzo de su ministerio (Mt 4,23-25), Mateo detalla inmediatamente esta enseñanza en el primer discurso largo de su obra, el sermón de la montaña (Mt 5-7). Se trata para el lector de un verdadero programa de vida, de un conjunto de consignas de orden ético con vistas a un comportamiento evangélico que Mateo llama la «justicia» (en griego *dikaiosynè):*

> «Os digo que si vuestra justicia no es mayor que la de los maestros de la ley y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20).

Cumplir la justicia es, según Mateo, portarse siendo fiel a la

Antiguo Testamento en su totalidad, un judío dice: «La Torá, los Profetas y los Escritos», o más sencillamente: «La Torá y los Profetas»;

– el conjunto de preceptos divinos repartidos por todo el Antiguo Testamento, que constituyen la Torá escrita;

– las tradiciones transmitidas oralmente por Dios a Moisés, y puestas por escrito en la Misná y el Talmud a lo largo de los primeros siglos de nuestra era: la Torá oral.

Toda reflexión sobre la ley en el Nuevo Testamento debe tener en cuenta esta triple dimensión.

[27] S. ben Chorin, *Mon frère Jésus.* París 1983, 63. Una opinión del mismo tipo se encuentra en la obra mucho más técnica de Ph. Sigal, *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew.* Lanham 1986.

voluntad de Dios. Su punto de vista es muy diferente del de Pablo, para quien la justicia es más bien la situación de aquel que ha sido gratuitamente «ajustado» con Dios mediante la fe en Jesucristo. Para el primer evangelista, implica una obediencia. En Pablo, por el contrario, la precede lógicamente [28].

La concepción de Mateo es aquí muy parecida a la del judaísmo, del que Pablo, en este punto particular, se distingue considerablemente. Efectivamente, en el Antiguo Testamento, el justo medita la Torá para observarla lo más fielmente posible, como señala este párrafo del Sal 37:

> «La boca del justo habla con sabiduría,
> su lengua dice lo que es recto;
> tiene la ley de Dios en su corazón,
> sus pasos no vacilan»
> (Sal 37,30-31).

La justicia y la Torá están íntimamente relacionadas. José, esposo de María, es calificado de justo por Mateo (Mt 1,19); Jesús es designado también así por la mujer de Pilato, lo cual es menos probante en la medida en que se trata probablemente de una pagana (Mt 27,19). La primera vez que él mismo pronuncia la palabra «justicia», es para declarar que quiere hacerla suya situando a Juan Bautista en su terreno. Lo hace en el curso del pequeño diálogo que marca el primer encuentro entre los dos personajes: «Conviene que cumplamos toda justicia», le dice a Juan (Mt 3,15). Para el uno y para el otro, se trata entonces de someterse a la voluntad de Dios.

Por otra parte, ¿no es acaso Jesús el justo por excelencia? Este título se le da en los Hechos de los apóstoles por boca de Pedro, cuando pronuncia un discurso ante el pueblo de Jerusalén poco después de pentecostés (Hch 3,14); utiliza sin duda una apelación cristiana muy primitiva del Resucitado. Mateo se inspira quizá en este título tradicional cuando describe a Jesús en la escena de la transfiguración:

[28] Referencias de la palabra «justicia» *(dikaiosynè)* en Mateo: Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32. Cinco de estos siete empleos se encuentran en el sermón de la montaña. Sobre la justicia en Mateo, puede consultarse H. Giessen, *Christliches Handel. Eine redaktionskritische Untersuchung zum dikaiosynè-Begriff im Matthäusevangelium.* Francfort a.M. 1982; y sobre la diferencia de perspectiva entre Mateo y Pablo, R. Mohrlang, *Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives.* Cambridge 1984. Un buen cuadro sintético se encuentra en J. Zumstein, *Mateo el teólogo* (CB 58), 34.

> «Su rostro brillaba como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (Mt 17,2).

Son éstos precisamente los términos que utilizó antes, en el discurso en parábolas, para describir la situación escatológica de los elegidos:

> «Entonces *los justos brillarán como el sol* en el reino de su Padre» (Mt 13,43).

Así, Jesús transfigurado es la imagen misma del justo rodeado de la gloria de Dios. Durante unos momentos se ha mostrado en el estado que tendrán todos los justos por toda la eternidad.

Sin embargo, y es aquí donde resulta difícil de captar la concepción de Mateo, muy judía hasta ahora, Jesús el justo no es un buen observante de la Torá, e invita a sus oyentes a tomar distancias frente a ella. El sermón de la montaña está en tensión constante entre la observancia y la transgresión de los preceptos que la tradición hace remontar a Moisés. Después de una gran declaración de principios en la que afirma que hasta la más pequeña letra de la ley estará vigente hasta que todo se cumpla, Jesús cita varios mandamientos para ir criticándolos uno tras otro y sustituirlos por nuevos preceptos. Se revela aquí con toda su agudeza la dificultad evocada al principio de este capítulo: ¿cómo son compatibles las antítesis del sermón de la montaña: «Habéis oído..., pero yo os digo...» (Mt 5,21-48) con la afirmación precedente de la Torá que sigue vigente (Mt 5,17-20)? ¿Cómo pueden mantenerse en el mismo discurso unas ideas aparentemente tan contradictorias?

El estudio de esta difícil cuestión necesita detenerse sucesivamente en cada una de las secciones. Luego habrá que completarlo con el análisis de otro pasaje de Mateo en el que se evoca la relación de Jesús con la Torá en términos más velados: la invitación que hace a todos para que acepten su yugo fácil y su carga ligera (Mt 11,28-30).

b) El cumplimiento de la Torá (Mt 5,17-20)

La escenificación del sermón de la montaña –Jesús sentado en un montículo rodeado de sus discípulos que forman un

primer círculo, y de la gente más abajo– constituye un marco muy solemne de la enseñanza que se va a impartir. Entre los judíos, el maestro enseña sentado (Mt 5,1-2). No deja de recordar esto a Moisés en el Sinaí, dictando los mandamientos que el Señor le había pedido que transmitiera al pueblo. El discurso se abre por las bienaventuranzas (Mt 5,3-12), a las que siguen inmediatamente las frases tan conocidas sobre la sal de la tierra y la luz del mundo (Mt 5,13-16). Es entonces cuando resuena un extraño «No penséis», que da a entender –no se sabe por qué– que los oyentes podrían pensar que habían oído palabras que consideraban contrarias a la Torá:

> «No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y los profetas, no he venido a abolirlas, sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Porque os aseguro que mientras duren el cielo y la tierra, la más pequeña letra de la ley estará vigente hasta que todo se cumpla. Por eso, el que descuide uno de estos mandamientos más pequeños y enseñe a hacer lo mismo a los demás, será el más pequeño en el reino de los cielos. Pero el que los cumpla y enseñe, será grande en el reino de los cielos. Os digo que si no sois mejores que los maestros de la ley y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,17-20).

Los análisis de vocabulario que se pueden hacer sobre este pasaje demuestran que es el resultado de una larga elaboración literaria, en la que ciertas frases no pueden remontarse más allá de la etapa de la redacción última [29]. En otras palabras, para interpretar este texto hay que tener en cuenta el ambiente en que fue elaborado y los lectores a los que se dirige el último redactor que ha intervenido en su composición, sin duda unos diez años por lo menos después de la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. Pues bien, en esta época, al no existir ya el templo, ha desaparecido igualmente toda la parte de la vida judía ligada al culto y a los sacrificios, y la Torá se ha convertido en el principal sustituto del templo. La corriente farisea, convencida ya, en la época en que todavía el templo estaba en pie, de que la

[29] Entre las obras en que se encuentran estudios que forman parte del material tradicional (recibido y reutilizado por el redactor final) y del material redaccional (del que es autor el redactor final), citemos, además de los comentarios detallados de Mateo: G. Barth, *Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus*, en *Überlieferung und Auslegung*, 60-70; E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*. Stuttgart 1974, 78-85; R. Guelich, *The Antitheses of Matthew V, 21-48: Traditionnal and/or Redactionnal?:* New Testament Studies 22 (1976) 444-457; D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. Ginebra 1981, 110-141.

observancia fiel de la Torá valía más que todos los holocaustos y sacrificios, contribuyó notablemente a que el judaísmo se recuperase después de la catástrofe del año 70 y permitió que existiera un núcleo central. Habiendo sido destruido el templo, la Torá se mantenía en pie. Si ésta llegara a derrumbarse, toda la tradición de Israel se vendría abajo, y la pérdida sería entonces total. Haciendo que Jesús emplee el mismo término para decir que el templo sería destruido y que no lo sería la Torá [30], Mateo señala muy bien el valor de la herencia de Israel, aun cuando, desde su punto de vista, no sea ya su portador el Israel histórico, después de la pasión.

Pero la pregunta salta de nuevo: suponiendo que no sea necesario destruir la Torá por las razones que acaba de indicar, ¿por qué habría que empeñarse en conservarla en sus menores detalles? ¿No bastará con respetar su espíritu, como dicen fácilmente los cristianos de hoy, aprovechándose un tanto excesivamente de un pasaje de san Pablo (2 Cor 3,6)? También en este caso es imposible interpretar el texto de Mateo sin tener en cuenta el contexto judío del siglo I. Efectivamente, la tradición judía refiere que existió un hombre, entre los grandes de Israel, que pretendió en cierta ocasión suprimir un detalle de la Torá, la letra yod, la más pequeña del alfabeto hebreo, y en uno solo de los mandamientos. Ese hombre fue Salomón. Pues bien, fue precisamente un hombre a quien su gran sabiduría no impidió pecar gravemente, ya que cuando empieza a realizarse este género de selección, ya no hay razón para detenerse. Esta tradición sobre Salomón, recogida en un texto de la alta Edad Media, tiene ciertamente orígenes más antiguos:

> «La letra yod... se postró ante el Santo, bendito sea, y le dijo: Señor del universo, ¿no has dado tú un decreto en estos términos: Jamás será borrada ni una sola letra de la Torá? Pues bien, he aquí que Salomón ha venido y me ha quitado. ¿Quién sabe? Hoy ha borrado una letra, mañana quizá borre otra, hasta que toda la Torá quede abolida. El Santo, bendito sea, le replicó: Salomón y otros mil parecidos a él habrán desaparecido para siempre antes de que se haya borrado la tilde más pequeña de tu letra» *(Exodo Rabbá,* 6,5-6) [31].

[30] Destruir, en griego *katalyein.* Para la Torá: Mt 5,17; para el templo: Mt 24,2; 26,61; 27,40.

[31] Recientemente ha expresado una opinión parecida M. Benny Cohen, Presidente del Consistorio judío de París, en Le Monde (23 febrero 1990) 13: «No hay

Parece ser que Mateo se sitúa en la misma perspectiva: Jesús no quiere ciertamente destruir la Torá; tampoco quiere que se suprima de ella ni un solo rasgo ni un solo mandamiento, ya que eso llevaría a corto plazo a la destrucción del conjunto. El principio de interpretación que permite llegar a unas formulaciones tan alejadas de las de la Torá como las antítesis del sermón de la montaña debe buscarse ciertamente en otro sitio que no sea en la selección o en la supresión.

Podemos ahora señalar dos de sus resortes. El primero es el término que, en el pasaje estudiado, opone Mateo a «destruir»: el verbo «cumplir», en griego *plèroun,* uno de los más ricos del vocabulario mateano [32]; está claro entonces que este cumplimiento no tiene nada de selectivo. El segundo resorte nos lo ofrece un pasaje de Mateo, que existe también en Marcos y, bajo una forma algo diferente, en Lucas: la controversia sobre el mayor de los mandamientos, que el primer evangelio sitúa en Jerusalén la semana inmediatamente anterior a la de la pasión (Mt 22,34-40 y par). A un letrado que le pregunta cuál es el mandamiento principal de la Torá, Jesús le responde citando dos preceptos sacados ambos del Pentateuco: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente» (Dt 6,5; es un extracto del *Sema, Israel,* uno de los principales textos bíblicos de la plegaria judía); y «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). Y Jesús concluye: «En estos dos mandamientos se basan toda la ley y los profetas» (Mt 22,40).

En otras palabras, Jesús ha venido a cumplir la Torá, no ya imponiéndole unas normas de interpretación que vienen de fuera, sino erigiendo ciertos mandamientos, en concreto los que acaba de citar del Deuteronomio y del Levítico, como intérpretes de los otros. La Torá no es un conjunto en el que haya que ponerlo todo en el mismo plano; se trata de un *corpus* cuya estructuración está dirigida por unos cuantos mandamientos

derecho a romper un solo eslabón de una cadena que se remonta a varios milenios, a inventar un judaísmo y su Torá. Que no se cuente conmigo para cambiar la ley de Moisés y de Israel. Si se empieza a tocar una palabra, una frase, un capítulo de la Torá, la Torá ya no es la misma. Hay 800.000 judíos en Francia. No puede haber 800.000 Torás».

[32] Cf. *infra,* c. 3,1: *El cumplimiento de las Escrituras.*

principales. El cumplimiento que acaba de realizar Jesús parece llevar consigo la valoración de esos mandamientos del amor de los que dependen todos los demás [33].

Conviene verificar ahora si las antítesis del sermón de la montaña proceden de una interpretación del mismo tipo.

c) *Las antítesis* (Mt 5,21-48)

«Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: No matarás; y el que mate será llevado a juicio. Pero yo os digo que todo el que se enfade con su hermano será llevado a juicio» (Mt 5,21-22).

Este es el primero de los seis pasajes en que Jesús toma una posición distinta de la Torá, pasajes construidos sobre una oposición y que se llaman comúnmente las antítesis del sermón de la montaña. Recaen sucesivamente sobre el asesinato (Mt 5,21-26), el adulterio (Mt 5,27-30), el repudio de la mujer (Mt 5,31-32), los juramentos (Mt 5,33-37), la ley del talión (Mt 5,38-42), el amor al prójimo y a los enemigos (Mt 5,43-47). Concluyen con una invitación que parece revelar una ambición desmesurada:

«Vosotros, sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48).

Conviene ya desde el principio hacer una indicación para situar la importancia de estas palabras. Lo que Jesús cita y discute no son las tradiciones humanas sobreañadidas a la Torá por las generaciones que siguieron a Moisés, y mucho menos las autoridades judías de su tiempo; esto lo hace en otro lugar (por ejemplo Mt 15,1-20). En el sermón de la montaña se trata sin duda alguna de los mandamientos de la misma Torá. Los términos utilizados no dan lugar a dudas: «Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados». El pasivo utilizado para el verbo «decir» es un pasivo teológico: se trata de lo que Dios dijo. Y el término

[33] Sobre los mandamientos del amor como norma de todos los demás, cf. A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*. Ratisbona 1974.

empleado para los antepasados *(archaioi)* no es el que designa a los ancianos o presbíteros *(presbyteroi)* de las comunidades del judaísmo, sino a los hombres de los siglos antiguos, y aquí, más en concreto, a la generación del Sinaí: en hebreo los *rishonim* [34].

Dicho esto, es verdad que los mandamientos discutidos por Jesús no todos se encuentran explícitamente en el Antiguo Testamento. Este es particularmente el caso del famoso «odio a tu enemigo» (Mt 5,43), que sería inútil buscar en él. El descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto ha podido hacer pensar que se trataría de una formulación familiar a los esenios, grupo religioso bastante particularista y deseoso de evitar toda contaminación exterior. Efectivamente, la *Regla de la comunidad* dice de los hermanos de Qumrán que su finalidad es

> «buscar a Dios con todo su corazón y con toda su alma, hacer todo lo que es bueno y justo ante su rostro, según prescribió por medio de Moisés y de todos sus siervos los profetas, amar todo lo que él escogió y odiar todo lo que él rechazó» [35].

Sin que haya que excluir absolutamente esta hipótesis, parece ser que es preferible ver en la frase de Mateo una especie de resumen de varias prescripciones de la Torá que reglamentan el comportamiento que hay que observar con los enemigos, teniendo por otra parte el verbo «odiar» en hebreo un sentido menos agresivo que en español, puesto que su equivalente es más bien «no amar». Mateo habría calcado su formulación sobre la del mandamiento positivo que citaba para comenzar: «Ama a tu prójimo» (Mt 5,43 citando a Lv 19,18).

Se han hecho algunos intentos para clasificar estas antítesis, ya que la marcha del pensamiento no es precisamente la misma para cada una de ellas. La clasificación más corriente distingue entre las que desplazan el mandamiento citado sin contradecirlo y aquellas otras para las que el nuevo precepto revoca o contra-

[34] Ejemplos de empleos mateanos de *presbyteroi:* Mt 15,2; 16,21; 21,23. Sobre esta cuestión, cf. los comentarios de U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus,* I. Zurich-Neukirchen 1985, 249; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium,* I. Friburgo 1986, 153; W. D. Davies-D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary of the Gospel according to saint Matthew,* I. Edimburgo 1988, 510.

[35] IQS 1,3-4, trad. de P. Guilbert; cf., a este propósito, S. Légasse, *Et qui est mon prochain?* París 1989, 91-102.

dice al de la Torá. Lo más ordinario es que se considere que las primeras procederían de un fondo tradicional recogido por el redactor, mientras que las segundas serían de su propia cosecha [36]. Vale la pena examinar esta distinción para cada antítesis, recorriéndolas una tras otra, en el orden numérico según el cual figuran en el discurso.

• *El asesinato* (Mt 5,21-26)

Jesús cita en primer lugar un mandamiento del decálogo que constituye una prohibición: «No matarás» (Ex 20,13; Dt 5,17). A continuación resume en una frase diferentes leyes condicionales del Antiguo Testamento que prevén el castigo del asesino: «El que mate será llevado a juicio» (Mt 5,21). La opinión de Jesús expresada después de este enunciado no discute el mandamiento en sí mismo; extiende simplemente la pena prevista para el caso de asesinato a otros delitos que parecen menos graves, la cólera, el insulto, la disensión impenitente. No contradice por tanto las prescripciones de la Torá. Las radicaliza, convirtiéndose en el campeón de una exigencia mayor. Si se acepta la clasificación propuesta en el párrafo anterior, esta antítesis formaría parte de la primera categoría mencionada, aquella en la cual no existe una real contradicción entre el precepto divino transmitido por Moisés y las consignas dadas por Jesús.

• *El adulterio* (Mt 5,27-30)

Esta segunda antítesis está construida sobre un modelo parecido a la primera. Se cita en primer lugar un mandamiento negativo del decálogo: «No cometerás adulterio» (Ex 20,14; Dt 5,18). Sin embargo, no va seguido del enunciado de las penas previstas contra el delincuente. La toma de posicion de Jesús va igualmente en el sentido de una mayor exigencia: el adulterio no queda limitado al acto sexual, sino que comienza desde el primer momento en que el hombre mantiene en su interior un deseo culpable por la mujer del otro.

[36] Véanse, en este sentido, los ensayos de R. Guelich, *The Antitheses: l. c.*, 444-457; J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel.* Roma 1976; L. Lambrecht, *Eh bien, Moi je vous dis.* París 1985, 87-112; F. Vouga, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique.* Ginebra 1988, 189-301.

• *El repudio* (Mt 5,31-32)

La antítesis sobre el repudio se sitúa en continuidad directa con la anterior, ya que el marido que repudia a su mujer la impulsaría a cometer un adulterio del que entonces sería él mismo culpable. Mateo vuelve a tocar más tarde esta cuestión en su relato, a lo largo de las controversias entre Jesús y los fariseos que le preguntan sobre su interpretación de la Torá, para tenderle una trampa (Mt 19,1-9). El mandamiento que cita Jesús y frente al cual toma sus distancias no es, como los anteriores, un precepto negativo del decálogo, sino una disposición que comienza por «si», previendo los pasos que hay que dar para que sea legal un repudio: «Si uno se separa de su mujer, que le dé un acta de divorcio» (Dt 24,1). La toma de posición de Jesús equivale a prohibir lo que la Torá permite en ciertas condiciones, en la medida en que todo repudio conduce inevitablemente al adulterio, bien de la mujer repudiada como del hombre que luego se case con ella. La formulación utilizada por Jesús no es la propia de una prohibición; se queda en el mismo registro legal que el de la ley que discute, el de una disposición condicional. Sin embargo, establece una disposición diferente y, también en esta ocasión, más restrictiva que la prevista en la Torá [37].

• *Los juramentos* (Mt 5,33-37)

La cuarta antítesis introduce una prescripción negativa, completada a continuación por una orden positiva: «No jurarás en falso, sino que cumplirás lo que prometiste al Señor con

[37] En este pasaje (Mt 5,32), como en el doble de Mt 19,9, el evangelista reserva sin embargo un caso en el que es posible el repudio, el caso de la *porneia*. El sentido de esta palabra y el contenido real de esta licencia son muy discutidos: ¿la vergüenza, la infidelidad, la unión ilegal? Las diferentes confesiones cristianas no están de acuerdo en la interpretación de este pasaje: algunos ven en él la autorización del divorcio en ciertas condiciones. Sobre esta cuestión, cuyo contenido va más allá del objeto de este estudio, remitimos a algunos libros o artículos recientes: J. J. Kilgallen, *To What are the Matthean Exception-Texts (5,32 and 19,9) an Exception?:* Biblica 61 (1980) 102-105; C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio.* Brescia 1982; B. N. Wambacq, *Matthieu 5,31-32: Possibilité de divorce ou obligation de rompre une union illégitime?:* Nouvelle Revue Théologique 104 (1982) 34-49; M. Bockmuehl, *Matthew 5,32; 19,9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakhah:* New Testament Studies 35 (1989) 291-295.

juramento» (Mt 5,33). Mateo no cita aquí literalmente el Antiguo Testamento, sino que resume el conjunto de las disposiciones del Pentateuco relativas a los juramentos, disposiciones que tienden principalmente a que el que ha jurado o ha hecho un voto respete su compromiso (Lv 19,12; Nm 30,3; Dt 23,22). En el judaísmo del siglo I se había llegado a una casuística sumamente compleja en materia de voto y de juramento. Mateo nos ofrece una idea de ello en el capítulo de las invectivas de Jesús contra los escribas y fariseos que precede al discurso escatológico (Mt 23,16-22); vemos allí que eran muchas las triquiñuelas que se empleaban para eludir el compromiso contraído. La toma de posición de Jesús es entonces categórica. El mandamiento negativo «No jurarás» es sustituido pura y simplemente por una prohibición que acaba con todas las sutilezas:

> «Pero yo os digo que no juréis en modo alguno; ni por el cielo, que es el trono de Dios; ni por la tierra, que es el estrado de sus pies; ni por Jerusalén, que es la ciudad del gran rey».

Este mandato sustituye al anterior, que queda caducado. La posición de Jesús, una vez más, es menos permisiva que la de la Torá.

• *La ley del talión* (Mt 5,38-42)

«Ojo por ojo y diente por diente». Esta fórmula figura en varios lugares del Antiguo Testamento (Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21). No es ni un mandamiento absoluto ni una ley condicional; es una norma de tipo judicial que intenta proporcionar la pena a la gravedad del delito. Constituye un progreso notable respecto a las venganzas hasta la séptima generación que practicaban comúnmente las tribus nómadas de la antigüedad oriental. Jesús la sustituye exigiendo una respuesta muy distinta a la agresión: no ya una compensación sabiamente mesurada, ni tampoco una pasividad que sería una forma de cobardía, sino una provocación que interrogue al adversario en el corazón mismo de su mala intención: «A quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra» (Mt 5,39). ¿Es lo contrario a la ley del talión? Más que contraria, es una orden que pertenece a un plano totalmente distinto. De hecho, se trata de la supresión de la norma impuesta por la Torá, ya que la compen-

sación queda sustituida por una especie de agresión amorosa. Y el amor no conoce medida.

- *El amor al prójimo y a los enemigos* (Mt 5,43-47)

«Ama a tu prójimo» no es un mandamiento del decálogo. Es una frase sacada de una serie de prescripciones del Levítico, que comienza con una invitación lanzada a los israelitas: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2). En este contexto, los hijos de Israel son invitados a mantener entre sí unas relaciones fraternales que excluyen al mismo tiempo todo odio, toda complicidad y todo rencor:

> «No odiarás a tu hermano, sino que lo corregirás para no hacerte culpable por su causa. No tomarás venganza ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor» (Lv 19,17-18).

Estos preceptos intentan establecer en el corazón de la comunidad judía unas relaciones particularmente benévolas entre sus miembros. Israel es el lugar privilegiado del amor fraterno. Esta exigencia sitúa inevitablemente a los extranjeros a cierta distancia. La Torá insiste abundantemente en los deberes de los judíos con los extranjeros residentes en su territorio [38], pero lo cierto es que el *goy* no tiene derecho a las mismas consideraciones que el hermano judío (Dt 14,21; 15,3). En cuanto al enemigo, al adversario, se sabe que hay numerosos salmos que piden sobre él la maldición (Sal 58; 69). Es sin duda todo esto lo que Mateo resume en esta frase que literalmente no se encuentra en la Biblia: «Odia a tu enemigo» (Mt 5,43).

También en este caso, Jesús pide un comportamiento distinto: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mt 5,44). Esto no consiste ni en tener por ellos sentimientos de cariño ni en dejar de contarlos entre los enemigos; pero hay que hacerles bien lo mismo que Dios les hace bien y porque Dios les hace bien: ¿no hace el Padre salir el sol sobre buenos y malos, y no manda la lluvia sobre justos e injustos (Mt 5,45)? Progresivamente, Mateo va llevando a su lector a la

[38] Véase, por ejemplo, Ex 22,20; 23,9.

conclusión de esta serie de antítesis: «Vosotros, sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). Esto no deja de recordar la frase que ya hemos citado del Levítico, en donde se invitaba a los israelitas a unirse con Dios en su santidad: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2).

Al final de este examen de las seis antítesis del sermón de la montaña, ¿qué respuesta podemos dar a la cuestión planteada de saber si es posible hacer una distinción entre las que superan la Torá o la radicalizan, y las que la contradicen de verdad? La palabra «contradicción» no parece realmente pertinente para ninguna. En particular, ninguna de las posiciones de Jesús va en el sentido de una facilidad mayor. Al contrario, todas tienen en común que refuerzan la exigencia: la prohibición del asesinato se convierte en prohibición de la cólera; la del adulterio se convierte en la de la mirada de concupiscencia de la mujer de otro; las normas en caso de repudio son sustituidas por una prohibición más radical de repudiar a la mujer; la prohibición del juramento en falso pasa a ser la de todo juramento, siendo éste una manera de descargar en Dios la propia responsabilidad; se suprime la compensación razonable y es reemplazada por una provocación amorosa ilimitada, el amor al prójimo solamente tiene que borrarse ante aquel que hay que tener con todos los hombres.

Los mandamientos impuestos por Jesús en las antítesis proceden finalmente del mismo tipo de interpretación de la Torá que los principios generales enunciados anteriormente: nada se destruye, no desaparece ningún detalle, sino que todo pasa por la criba de los preceptos principales que forman parte de la misma Torá. Se había señalado antes el del amor a Dios y al prójimo, «en los que se basan toda la ley y los profetas» (Mt 22,40). El examen de las antítesis ha conducido a identificar otro, el de la santidad de Dios que tiene que imitar el fiel (Lv 19,2), una santidad que Mateo llama perfección (Mt 5,48).

d) El yugo suave y la carga ligera (Mt 11,28-30)

Mayor exigencia de los mandamientos de Jesús que de los de la Torá, radicalización de la ley judía: estas constantes que han

aparecido en el análisis de las antítesis del sermón de la montaña ¿no van a conducir a unas reglas morales sumamente estrictas, imposibles de observar a fuerza de ser exigentes? El riesgo de considerar así ciertas frases pronunciadas por Jesús, concretamente en el evangelio de Mateo, no es ni mucho menos ilusorio. ¿Presentar la otra mejilla? ¿Amar a los enemigos? Imposible, se dirá. Un programa semejante puede considerarse entonces bien como una argolla destinada a forjar personalidades frustradas a base de constricciones, o bien como una utopía decepcionante, un sueño inaccesible. Rigorismo y desánimo, idealismo y decepción: todos estos excesos se han dado en la historia de la Iglesia.

¿Lo preveía Mateo? ¿Lo había observado quizá en su propia comunidad? Lo cierto es que encontramos en su obra ciertas palabras de Jesús que dan la impresión de querer evitar ese peligro:

> «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras vidas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11,28-30).

El yugo y la carga pueden ser la imagen de muchas cosas y, entre otras, de las prescripciones legales. Para el *yugo,* esta significación parece ya atestiguada en el Antiguo Testamento, ya que el hombre bajo el yugo es aquel que se somete a las instrucciones de la Torá (Lam 3,27; Eclo 51,26). Más atestiguada todavía está en los textos judíos posteriores a la destrucción del templo de Jerusalén, al convertirse la observancia de los mandamientos en el acto principal de culto de la vida judía. Un texto rabínico de finales del siglo II de nuestra era escribe:

> «Lo mismo que el que transgrede todos los mandamientos rechaza el yugo y rompe la alianza y manifiesta su rostro contra la Torá, también el que transgrede uno solo de los mandamientos rechaza el yugo, manifiesta su rostro contra la Torá y rompe la alianza» *(Mekilta sobre el Exodo,* 6) [39].

Para la *carga,* el testimonio es del mismo evangelio de Mateo, en otro pasaje en el que esta palabra designa simbólicamente los preceptos a los que las autoridades judías del siglo I

[39] Texto citado por P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo.* Madrid 1976, 261-262.

quieren someter a todos sus contemporáneos sin observarlos ellas mismas. El pasaje en cuestión se encuentra en el largo discurso que Jesús pronuncia contra los escribas y los fariseos en Jerusalén:

> «No hacen lo que dicen. Atan cargas pesadas e insoportables, y las ponen a las espaldas de los hombres, pero ellos no mueven ni un dedo para llevarlas» (Mt 23,3-4).

El yugo y la carga de Jesús, a saber, los mandamientos que enuncia, no tienen ese peso. El mismo los menciona después de una acción de gracias en la que manifiesta su alegría por el hecho de que los pequeños están más abiertos que los otros al contenido de su mensaje: se trata de la hermosa oración llamada corrientemente «himno de júbilo» [40]. Son ellos ante todo los destinatarios privilegiados de la buena noticia. Esto significa que Jesús no se dirige en primer lugar a los fuertes o a los atletas. Libera del legalismo mantenido por los dirigentes judíos. Y si interpreta la Torá en un sentido de mayor exigencia, no es para transformarla en una carga más pesada, sino todo lo contrario. Los débiles y los pequeños pueden acudir a su escuela; allí reina una benevolencia tan grande que encontrarán en ella descanso y bienestar.

De esta manera, el primer evangelio ofrece una imagen de Jesús cumpliendo la justicia, inaugurando su mensaje por una larga predicación en referencia constante a la Torá, el sermón de la montaña, deseoso de manifestar la suavidad de sus mandamientos y el gozo que se siente al observarlos.

En las investigaciones sobre la cristología de Mateo se ha propuesto la hipótesis de que Jesús Hijo de Dios era para el evangelista «la Torá encarnada» [41]. No cabe duda de que esta formulación es excesiva, y su autor, por otra parte, no ha sido seguido. Pero el hecho es que la cuestión de las relaciones entre Jesús y la Torá, cuestión difícil como decíamos al comienzo de este apartado, es una de las cuestiones principales de la cristología mateana.

Ciertamente, el método interpretativo de Jesús difiere poco

[40] Cf. *supra*, 44-45.

[41] J. M. Gibbs, *The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew*, en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, IV, 1968, 38-46.

del de otros maestros judíos de su época. Argumenta sobre los mandamientos en función del ambiente en que se encuentra y de la cultura de su tiempo, como lo hacen comúnmente los fariseos cultos; muestra un camino que seguir, una *halaká*, para usar la terminología que consagraría poco más tarde la corriente rabínica [42]. No es extraño que los judíos que leen el Nuevo Testamento se encuentren infinitamente más a gusto en el sermón de la montaña que en otros pasajes de Mateo o de Pablo. Por otra parte, es de la Torá de Israel de la que Jesús se hace heraldo, no ya de un producto sustitutivo que dejase suponer el paso de una Torá a otra. En Mateo, Jesús no da una Torá nueva, una *nova lex* [43]. Si insiste tanto en los mandamientos, es sin duda porque hay en la comunidad mateana una corriente hostil a toda norma moral, voluntariamente laxista, a la que hay que mostrar la dimensión ética necesaria de la adhesión al evangelio [44]. Por eso no es extraño que Jesús encierre en su persona algunos rasgos de la figura de Moisés.

Sin embargo, la relación compleja de Jesús con la Torá no se reduce a la función de un maestro que interpreta la tradición judía. Para Mateo, Jesús no es solamente un intérprete de la Torá, sino el Intérprete con mayúscula. La lee con la ayuda de unos mandamientos que están en el interior de la misma, ciertamente, pero tiene además de ella una comprensión profética. Más todavía, si jerarquiza los mandamientos poniendo en primer plano los dos mandamientos del amor, es porque él mismo los ha observado totalmente. Y la invitación a una perfección semejante a la de Dios, que sirve de conclusión a las antítesis del sermón de la montaña, adquiere toda su dimensión en el hecho de que él mismo la ha conseguido. «La Torá cumplida» que él enseña es ante todo la que él vivió. En otras palabras, el principio de la jerarquización, que consiste en hacer de los mandamientos del amor la norma de todos los demás, es un principio

[42] Del verbo hebreo *halak*, «ir, tomar un camino». F. Vouga habla de la enseñanza de Jesús como de una *halaká* cristiana bajo la autoridad del maestro escatológico: F. Vouga, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*. Ginebra 1988, 153-182; 303-323.

[43] En este punto insiste mucho G. Barth, *Das Gesetzsverständnis*, en *Überlieferung*, 143-149.

[44] Es ésta una de las intuiciones de G. Bornkamm, *Überlieferung*, 13-53; cf. *infra*, 220 y nota 32.

de jerarquización cristológica [45]. Jesús no lleva a cabo solamente un retorno a lo original, un discernimiento de lo esencial o cualquier otra cosa que tenga que ver con la interpretación de un maestro. El revela lo que es realmente la Torá de Israel, ya que Dios se revela por medio de él de forma perfecta.

4. La sabiduría de Dios

El examen de las relaciones entre Jesús y la Torá de Israel ha puesto sobre el tapete la cuestión de saber si no sería Jesús, en la obra de Mateo, la Torá encarnada [46]. Esta misma pregunta se plantea también para la Sabiduría, en la medida en que, en los textos tardíos del Antiguo Testamento, se identifica a veces a la Sabiduría con la Torá (Eclo 24; Bar 4,1), y sobre todo en la medida en que la Sabiduría divina, en la misma familia de textos, es tratada a menudo como una persona que tiene su origen en Dios y ha sido enviada a la tierra para intentar sacar a los hombres de su ignorancia y de su perversidad (Job 28,12-28; Prov 1,20-33; 8,12-31; Sab 7,25-30). En los primeros versículos del libro de los Proverbios podemos leer, por ejemplo:

«La Sabiduría pregona por las calles,
en las plazas alza su voz,
grita desde lo alto de las murallas,
en la plaza lanza su pregón:
¿Hasta cuándo los inmaduros amarán la inmadurez,
y los insolentes se aferrarán a la insolencia
y los necios rechazarán el saber?
Atended a mis razones;
derramaré mi espíritu sobre vosotros,
y os comunicaré mis palabras»
(Prov 1,20-23).

Jesús, mensajero de Dios, ¿no será entonces la encarnación de la Sabiduría? [47].

[45] F. Vouga, *o. c.*, 303-323.

[46] Cf. *supra*, 99, y la referencia dada al artículo citado de J. M. Gibbs.

[47] Esta hipótesis ha sido defendida principalmente por A. Feuillet, *La Christ, Sagesse de Dieu.* París 1966, 386-388; F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern.* Zurich 1970; M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel.* Nueva York 1970. Entre sus opositores citemos: M. D. Johnson, *Reflections on a Wisdom Approach to the Matthew's Christology:* The Catholic Biblical Quarterly 36 (1974) 44-64; L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo.* Roma 1976, 162-165; E. Cothenet, art. *Matthieu,* en *Catholicisme,* VIII, 1979, 920-924.

Algunos textos de Mateo parecen efectivamente favorecer esta hipótesis. El más indicado es una frase de Jesús con que concluye una serie de observaciones decepcionantes sobre la gente que siempre encuentra buenas razones para permanecer impermeable a los testimonios más convincentes:

> «Vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: Está endemoniado. Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores. Pero la Sabiduría ha quedado acreditada por sus obras» (Mt 11,18-19).

Las últimas palabras pronunciadas se parecen a un refrán cuya vinculación con lo que precede no se ve con mucha claridad. En el pasaje paralelo, Lucas habla no de acreditación «por sus obras», sino «por todos sus discípulos» (Lc 7,35). La mención de las obras de la Sabiduría, en Mateo, hace pensar en las «obras de Cristo» sobre las que se pregunta Juan Bautista al comienzo del capítulo (Mt 11,2), y han podido verse allí las bases de una identificación entre Cristo y la Sabiduría de Dios. Una confirmación de esta suposición podría verse en el «himno de júbilo», un poco más adelante en dicho capítulo, himno que comienza:

> «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y se las has dado a conocer a los sencillos» (Mt 11,25).

La verdadera sabiduría es inaccesible a los sabios, como indica san Pablo en la primera carta a los Corintios, citando un pasaje de Isaías:

> «Destruiré la sabiduría de los sabios y haré fracasar la inteligencia de los inteligentes» (1 Cor 1,19, citando a Is 29,14).

Jesús Sabiduría sería precisamente aquel a quien sus obras deberían permitir identificar, y al que los sabios sin embargo no reconocen. El los llama hacia sí, pero los inteligentes se quedan a distancia.

En los discursos acusadores que preceden al relato de la pasión, Jesús evoca de nuevo su fracaso ante las autoridades judías. Dirigiéndose a los escribas y a los fariseos, después de haber lanzado contra ellos serias invectivas, les declara:

> «Pues bien, yo os envío profetas, sabios y maestros de la ley. A

unos los mataréis y crucificaréis; a otros los azotaréis en vuestras sinagogas, y los perseguiréis de ciudad en ciudad» (Mt 23,34).

Al decir esto, Jesús no se contenta con evocar su propio martirio; anuncia también el de las primeras generaciones de la Iglesia enfrentadas con la hostilidad del judaísmo. Se ha podido ver en esta lista de mensajeros enviados por Cristo una alusión a un pasaje de la Sabiduría de Salomón en el que se dice de la Sabiduría personificada: «Entrando en cada época en las almas santas, hace amigos de Dios y profetas» (Sab 7,27). El paralelo de Lucas, más explícito que Mateo en el caso presente, favorece más todavía esta relación, cuando hace decir a Jesús:

«Por eso dijo la Sabiduría de Dios: Les enviaré profetas y apóstoles; a unos los matarán, y a otros los perseguirán» (Lc 11,49).

De estos diferentes pasajes se saca ciertamente una impresión de analogía entre la obra de Cristo y la de la Sabiduría personificada del Antiguo Testamento. El uno y la otra son enviados por Dios para convocar a los hombres; delegan su poder en los profetas y en otros mensajeros; éstos llaman, pero sin obtener respuesta alguna; sus obras atestiguan en su favor, pero no consiguen convencer.

Estas relaciones entre la Sabiduría y Jesús no son, sin embargo, exclusivas de Mateo: también las establece Lucas, de manera que deben seguramente atribuirse a una fuente común a los dos autores, más bien que al uno o al otro [48]. La analogía entre Cristo y la Sabiduría no es, por consiguiente, un tema original de la cristología mateana.

¿Se puede, por otra parte, hablar de algo más que de analogía o de relación? Difícilmente puede negarse que la obra de Jesús se describe en unos términos que recuerdan a los de la Sabiduría veterotestamentaria. De ahí a decir que él es la Sabiduría encarnada hay un paso que parece excesivo dar. Por otra parte, no acaba de verse muy bien qué es lo que esta temática añadiría, en el orden de los contenidos, a los títulos de suyo tan ricos de Jesús Mesías o de Jesús Hijo de Dios, que Mateo utiliza en abundancia.

[48] F. Christ, *o. c.*, atribuye la temática de Jesús Sabiduría a la fuente Q, común a Lucas y Mateo.

5. El siervo y el que sufre

Jesús profeta, Jesús taumaturgo poniendo los signos de la era mesiánica, Jesús el justo que cumple la Torá de Israel, Jesús Sabiduría: todas estas cualificaciones tienen resonancias veterotestamentarias importantes. La Escritura es el universo a partir del cual construye Mateo su cristología.

Se nos da una nueva ilustración de ello en la manera como el evangelista presenta a Jesús con los rasgos del siervo, una de las figuras más ricas y misteriosas del Antiguo Testamento. Hay cuatro pasajes de la colección de Isaías que se detienen en la descripción de este enigmático personaje; hace ya casi un siglo que se identificaron como formando un grupo de textos particulares, muy utilizados por la tradición cristiana para comprender la persona de Jesús [49]. He aquí las referencias que se dan habitualmente sobre estos cuatro poemas:

Primer poema: Is 42,1-7.
Segundo poema: Is 49,1-9.
Tercer poema: Is 50,4-11.
Cuarto poema: Is 52,13-53,12.

A veces se les ha llamado injustamente «Poemas (o cantos) del siervo doliente», ya que el sufrimiento del siervo no comienza más que con el tercero hasta alcanzar un cierto paroxismo en el cuarto; pero nada se dice de ello en los dos primeros. Mateo cita estos cantos dos veces expresamente y se refiere además a ellos en múltiples alusiones, especialmente en su relato de la pasión. En la utilización que hace de ellos, se distingue –como suele suceder– de los otros evangelios, marcando de este modo su presentación de Jesús con toques muy personales.

a) *El siervo cargado del sufrimiento de los demás* (Mt 8,16-17)

Como hemos visto [50], el sermón de la montaña va seguido inmediatamente de tres milagros, que comienzan el relato de la

[49] Los poemas o cantos del siervo fueron aislados por primera vez por B. Duhm, *Das Buch Jesaia*. Gotinga 1892. Existe una presentación reciente en francés: P. Grelot, *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*. París 1981.

[50] Cf. *supra*, 81-83.

actividad de Jesús como taumaturgo: la purificación de un leproso, la curación del criado del centurión y la de la suegra de Pedro (Mt 8,1-15). Desde entonces, el movimiento toma impulso y se multiplican los peticionarios:

> «Al atardecer, le trajeron muchos endemoniados; expulsó a los espíritus con su palabra, y curó a todos los enfermos. Así se cumplió lo anunciado por el profeta Isaías: él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8,16-17).

El evangelista comenta su evocación de las múltiples curaciones con una cita de cumplimiento sacada del cuarto poema del siervo (Is 53,4). La palabra «siervo» no figura en el texto de Mateo; está en el texto de Isaías, al comienzo del pasaje (Is 52,13). Se trata de una imagen desconcertante, la de un hombre maltratado, humillado, que no opone a sus verdugos más que un silencio impresionante. En algunos momentos, el profeta interrumpe su descripción para dar el sentido de lo que está describiendo: «Sin embargo, llevaba nuestros dolores, soportaba nuestros sufrimientos» (Is 53,4). Como vemos, el texto de Mateo no utiliza exactamente las mismas palabras que el poema en que se inspira: desplaza ligeramente el acento, pasando de los sufrimientos y dolores evocados de manera muy general a las enfermedades y dolencias que mejor convienen en una sección dedicada a unos relatos de milagro. El papel de Jesús y el del siervo son, sin embargo, los mismos: sobre ellos se han transferido las desgracias del pueblo. Se lleva a cabo una sustitución, al haberse encargado el personaje único de los males de una colectividad, cuyo lugar ocupa.

Comienzan a aparecer en el relato de Mateo los primeros elementos de una teología de la redención. Es verdad que no se trata todavía del asesinato de Jesús, y que el vocabulario no tiene nada de sacrificial; sin embargo, el evangelista da a los relatos de curación el sentido de una solidaridad de Jesús con el sufrimiento de sus contemporáneos, solidaridad que prepara ya su papel ulterior de víctima que se ofrece espontáneamente.

b) El siervo discreto (Mt 12,15-21)

Sin embargo, los cantos del siervo pueden dar a la misión de Jesús una orientación muy distinta de la del sufrimiento. Es lo que sucede con la segunda cita que hace Mateo de los mismos.

Acaban de relatarse dos controversias sobre el sábado: la historia de las espigas recogidas por los discípulos para aliviar su hambre, y la curación de un hombre con una mano atrofiada (Mt 12,1-13). La tensión entre Jesús y los fariseos sube de tono, y estos últimos empiezan a albergar ideas asesinas (Mt 12,14). El texto prosigue entonces:

> «Jesús lo supo y se alejó de allí. Le siguieron muchos, y los curó a todos, advirtiéndoles que no dijeran que había sido él. Así se cumplió lo anunciado por el profeta Isaías: Este es mi siervo, a quien elegí; mi amado en quien se ha complacido mi alma; derramaré mi espíritu sobre él, y anunciará el derecho a las naciones. No disputará, ni gritará; no se oirá en las plazas su voz» (Mt 12,15-19).

La cita más larga del Antiguo Testamento en el evangelio de Mateo prosigue todavía otros dos versículos. Es, como la precedente, eso que se llama una cita de cumplimiento, introducida por el verbo griego *plèroun*, «cumplir». No se refiere esta vez al cuarto poema del siervo, sino al primero (Is 42,1-4).

Aparentemente, los acontecimientos de la vida de Jesús, de los que pretende dar un sentido esta cita, son aquellos que acaba de relatar el evangelista: ante el aumento de la violencia de que es objeto, Jesús se retira [51]; sin embargo, deja que la gente le acompañe y cura a todos los enfermos; pide que no se le dé ninguna publicidad a su persona. Este último punto es más interesante todavía por el hecho de que Mateo utiliza generalmente poco estas consignas de silencio, muy frecuentes por el contrario en Marcos [52]. Esta actitud compleja de Jesús, hecha a la vez de repliegue para que no llegara antes de tiempo el conflicto inevitable con las autoridades judías, de benevolencia para con las personas enfermas, de discreción prudente y modesta, es lo que el evangelista explica por la cita de Isaías: Jesús es el siervo de Dios. Es la única vez en todo el evangelio de Mateo que se le aplica este término. Mezcla la idea de docilidad con la de filiación, ya que la palabra griega *pais* indica a la vez «hijo» y «servidor» [53]. Sus intervenciones no son atronadoras: es atento con los paganos despreciados, disponible para con los

[51] El evangelista emplea el verbo *anachorein*, cuya importancia en el texto se subrayó ya *supra*, 74 y nota 12.

[52] Tres consignas de silencio solamente en Mateo (Mt 8,4; 12,16; 16,20).

[53] En la antigüedad greco-romana se empleaban frecuentemente como esclavos a niños de diez años.

débiles. Su respeto delicado a la mecha que todavía arde se ha hecho casi proverbial.

Una cosa se impone además al lector cuando considera la cita detalladamente: Mateo se refiere a Isaías, como está claro, pero no reproduce ninguna de las recensiones conocidas. Su texto no es ni una traducción griega del hebreo, ni una cita literal de los Setenta, ni una traducción de los targumes arameos [54]. Parece ser que sustituye en varias ocasiones las palabras de Isaías por las que la tradición cristiana le legó como si fueran las pronunciadas por la voz celestial en el momento del bautismo y de la transfiguración de Jesús. Si se yuxtapone el primer versículo de la cita y el texto de la voz celestial, impresiona realmente el parecido entre ellas (subrayamos las palabras idénticas en griego):

Mt 3,17	Mt 12,18
Este es *mi* Hijo *amado* en quien me he *complacido.*	He aquí *mi* siervo, a quien elegí, mi *amado* en quien se ha *complacido* mi alma.

De este modo, la cita de Isaías es un recuerdo: el siervo es idéntico al Hijo revelado en el Jordán. Y esta relación permite al mismo tiempo captar el sentido mateano de la escena del bautismo (Mt 3,13-17). Acudiendo a Juan para hacerse bautizar, Jesús ve cómo le rechaza el Bautista, que no comprende. Sin embargo, consigue convencerle, ya que el bautismo del más fuerte por el más débil es un acto de justicia, conforme con la voluntad de Dios.

La inmersión bautismal entonces no es una inmersión en la muerte que anticiparía la pasión, como ocurre en Pablo (Rom

[54] Los *targumes* son traducciones arameas del texto hebreo del Antiguo Testamento. Se las utilizaba en el culto sinagogal, tras la lectura en hebreo de los textos bíblicos, ya que los asistentes no entendían la lengua sagrada. Como con frecuencia se mezclan la traducción y el comentario, permiten saber cómo se interpretaba la Biblia en el siglo I de nuestra era.

6,3) y en Marcos (Mc 1,9-11), sino un abajamiento en la humanidad en medio de la cual Jesús se hace niño, hijo, siervo discreto, atento y lleno de benevolencia [55].

El primer poema del siervo (Is 42,1-7) pone el acento en los medios pacíficos que Dios emplea para realizar su salvación sobre Israel y sobre el conjunto del mundo. Mateo los presenta como si fuesen el programa de Jesús. La escena del bautismo es su visualización y su manifestación inaugural. La cita explícita de Isaías, en el capítulo 12, va señalando su realización progresiva, en el mismo momento en que Dios podría sentir deseos de manifestar su fuerza, ya que las oposiciones empiezan a manifestarse. El programa, por el contrario, se ve confirmado: humildad, rebajamiento, retirada, atención a los enfermos de cuerpo y de corazón, silencio. El Hijo es verdaderamente Hijo, siendo siervo [56].

c) La pasión del siervo

Como era de esperar, esta temática se recogerá en el relato de la pasión, en el momento en que el sufrimiento de Jesús manifiesta que ha cumplido hasta el fin el destino del siervo. Entonces son el tercero y el cuarto poema del siervo los más utilizados, bien con citas explícitas o bien por simples alusiones, ya que son ellos los que hablan propiamente de un siervo que sufre.

Un pasaje del tercer canto sirve de modelo a las escenas de los ultrajes:

> «Ofrecí la espalda a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba; no volví la cara ante los insultos y salivazos» (Is 50,6).

Este pasaje inspira la descripción de los malos tratos que las autoridades judías hacen sufrir a Jesús después de haber pronunciado su condena a muerte (Mt 26,67), así como la escena de

[55] Para el sentido del bautismo de Jesús en Mateo, nos permitimos remitir a nuestro artículo: M. Quesnel, *Le baptême en saint Matthieu: l'humilité du Fils de Dieu:* Le Monde de la Bible 65 (1990) 30-31.

[56] El sentido de la cita de Is 42,1-4 en el evangelio de Mateo ha sido bien analizado por J. H. Neyrey, *The Thematic Use of Isaiah 42, 1-4 in Matthew 12:* Biblica 63 (1982) 457-473.

la burla siniestra organizada por los soldados romanos (Mt 27,27-31).

También el cuarto canto es utilizado por alusión en dos ocasiones: el silencio de Jesús ante Pilato (Mt 27,14) es del mismo tipo que el del siervo humillado (Is 53,7); y los insultos de los bandidos crucificados con él (Mt 27,38) –en Mateo no existe el buen ladrón– recuerdan la inmersión del siervo en medio de los pecadores y criminales (Is 53,12). Más profundamente, este canto parece ser igualmente una clave de lectura de toda la pasión mateana. Hemos visto cómo Mateo lo utiliza a propósito de los milagros, cuando Jesús toma sobre sí las enfermedades de la gente lo mismo que el siervo lleva los sufrimientos de Israel (Mt 8,17, citando a Is 53,4). Sin embargo, si el texto hebreo de Isaías habla de sufrimientos y de dolores, la tradición judía hacía ya tiempo que había reinterpretado el pasaje en un sentido moral, sustituyendo los sufrimientos por los pecados. En efecto, en la traducción griega de los Setenta se lee: «De hecho, son nuestros pecados los que él lleva y por nosotros es atormentado» (Is 43,4 LXX). El siervo se convierte entonces en el que toma sobre sí los pecados del pueblo; su muerte tiene un valor expiatorio, como atestiguan varios escritos de la tradición cristiana, concretamente los de Pablo y la carta a los Hebreos. Mateo es también uno de los testigos de esta tradición. En el momento de la bendición de la copa, en el relato de la última cena, pone en labios de Jesús las palabras siguientes:

> «Bebed todos de ella, porque ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados» (Mt 26,28).

De los cuatro relatos de la institución eucarística, el de Mateo es el único que ofrece aquí el último miembro de la frase: «Para el perdón de los pecados». Esto significa que la muerte de Jesús tiene para él el sentido de un sacrificio por el pecado (Lv 4), y que por ella es como se obtiene el perdón.

Cuando Mateo presenta el bautismo de Juan Bautista, se guarda mucho de llamarlo «bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados», como hacen los paralelos de Marcos y Lucas (compárese Mt 3,2 con Mc 1,4 y Lc 3,3). Para él, el bautismo de Juan no tiene este sentido. Por la muerte de Cristo, los hombres pueden ser perdonados, la de ese Cristo siervo que,

llevando los pecados de la multitud, puede clavarlos en la cruz y darle a la Iglesia el poder de hacer lo mismo (Mt 9,8).

¿No llevan demasiado lejos estas reflexiones el valor sacrificial de la muerte de Jesús? No cabe duda de que hay que tener cuidado en no extender abusivamente al evangelista una teología de la expiación que pertenece esencialmente a la corriente paulina. El vocabulario del culto y del sacrificio está prácticamente ausente de la obra de Mateo, a no ser para criticarlo en provecho de las obras de misericordia (Mt 9,13 y 12,7, citando a Os 6.6; véase también Mt 15,9). La expiación es en él al menos tan ética como sacrificial [57]. Pero la verdad es que hay dos elementos en el primer evangelio que tienden a señalar cierto valor expiatorio en la pasión: la mención de la sangre derramada «para el perdón de los pecados», y las numerosas alusiones al cuarto poema del siervo. Mateo, que cita con frecuencia el Antiguo Testamento según el texto griego de los Setenta, no puede haber ignorado la transferencia sobre el siervo de los pecados de Israel. En cada una de las etapas de su pasión, Jesús avanza hacia la muerte llevando todo su peso, algo de lo que por otra parte son totalmente inconscientes las autoridades judías. Unicamente lo traicionan los suyos.

6. Dios con nosotros

«Yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo» (Mt 28,20). Estas son las últimas palabras que dirige el Resucitado a los once apóstoles que han venido de Jerusalén a Galilea para verlo por última vez. El evangelista no dice lo que pasó a continuación: en él no hay otras apariciones, no hay ascensión, no hay pentecostés. Mateo se detiene en esta frase que abre un porvenir acompañado por la presencia de Jesús.

Este «con vosotros» remite a otra afirmación, situada esta vez al comienzo del libro. En la escena del anuncio a José, después de haber comunicado a sus lectores las palabras pro-

[57] E incluso más, según B. Gerhardsson, *Sacrificial Service and Atonement in the Gospel of Matthew*, en *Reconciliation and Hope*. Mélanges Morris. Grand Rapids 1974, 25-35. Gerhardsson afirma, sin embargo, la importancia de una cristología del siervo en el primer evangelio: B. Gerhardsson, *Gottes Sohn als Diener Gottes*, ya citado en nota 25. En este punto está cerca de D. Hill; cf. la polémica de este último con J. D. Kingsbury, *supra*, 47 y nota 42.

nunciadas por el ángel, Mateo comenta lo que acaba de referir dándonos su primera cita de cumplimiento:

> «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta: La virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Enmanuel (que significa: Dios con nosotros)» (Mt 1,22-23).

Dejando aparte la genealogía, que constituye algo así como su pórtico de entrada, el relato evangélico se despliega entre un «Dios con nosotros» inaugural y un «Jesús con nosotros» que lo concluye, pero sin cerrarlo todavía [58]. La cristología de Mateo puede entonces enunciarse con este título: Jesús, el Enmanuel que cumple los designios de Dios [59].

a) El Enmanuel

La cita de cumplimiento que da paso a todo el resto de la obra procede de un pasaje del libro de Isaías que tiene un alcance mesiánico considerable y que se llama comúnmente «oráculo del Enmanuel» (Is 7,10-25). Es introducido por un corto diálogo entre el profeta y el rey Acaz, que reinó en Jerusalén unos veinte años en el último tercio del siglo VIII a. C. Era un período sombrío. El rey de Damasco y el de Samaría amenazaban a la ciudad de David. Personaje bastante versátil, que sentía una simpatía notoria por las prácticas idolátricas, Acaz buscaba el apoyo de los asirios y disentía de los consejos de Isaías que ejercía más o menos bien su papel de consejero real. En un momento en que se hace más viva la presión exterior, Isaías sugiere al rey que le pida a Dios un signo de esperanza. Hipócritamente, el rey responde: «No la pido, pues no quiero poner a prueba al Señor». El profeta pronuncia entonces su oráculo:

> «Escucha, heredero de David, ¿os parece poco cansar a los hombres, que queréis también cansar a mi Dios? Pues el Señor mismo os dará una señal: Mirad, la joven está encinta y da a luz un hijo, a quien pone el nombre de Enmanuel» (Is 7,12-14).

[58] Muchos elementos de la perícopa Mt 28,16-20 recogen temas y palabras repartidos por los dos capítulos que constituyen el evangelio de la infancia (Mt 1-2), formándose así una inclusión; véanse los detalles en H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche,* 321-323.

[59] La fórmula es de É. Cothenet, art. *Matthieu,* en *Catholicisme,* VIII, 1979, col. 920.

La señal de esperanza es la siguiente: cuando la dinastía parecía estar en peligro por el hecho de que Acaz no tenía un heredero varón, el profeta le anuncia al rey el nacimiento de un niño. La joven de la que se habla en el oráculo es sin duda la esposa real. El heredero anunciado es el joven Ezequías que, a diferencia de su padre, será un rey fiel al Señor (2 Re 18,1-7). No sólo su reinado será un tiempo de bendiciones, sino que, incluso antes de que llegue al uso de razón, se hará sentir el favor de Dios sobre Israel, y cesará la presión extranjera (Is 7,15-17).

Enmanuel: en hebreo «Dios con nosotros». Ningún niño bíblico llevó nunca propiamente hablando ese nombre, pero su valor simbólico es de tal categoría que sirvió para cristalizar numerosas esperanzas. El oráculo de Isaías fue meditado, releído, cargado de nuevos sentidos. El nacimiento anunciado, providencial en el origen, pero no milagroso, se hizo portador de una esperanza mesiánica para la que la intervención divina pasaría por caminos extraordinarios. Cuando se tradujo al griego el texto de Isaías, la «joven» fue traducido por «virgen». Esta traducción griega es la que recoge Mateo, haciendo del oráculo de Isaías el anuncio profético de la concepción virginal. El evangelista cita los Setenta literalmente, excepto en un detalle: la frase: «tú le pondrás el nombre de Enmanuel», se convierte en: «se le dará el nombre de Enmanuel» (Is 7,14 LXX y Mt 1,23). El nombre que José le da al niño es efectivamente Jesús (Mt 1,21). El de Enmanuel se lo atribuyó un pueblo mucho más amplio, toda la gente que veía en él la presencia activa de Dios.

Por otra parte, en la escena del anuncio a José, el papel único que representa este nombre fuera de lo común queda marcado por una disposición bien centrada:

«... Le pondrás por nombre Jesús» (Mt 1,21).
«... Le pondrán por nombre Enmanuel» (Mt 1,23).
«... José le puso por nombre Jesús» (Mt 1,25).

Más que un anuncio de nacimiento, el diálogo entre el ángel del Señor y el esposo de María es el relato de la imposición de un nombre que corre a lo largo de toda la obra de Mateo.

El texto no volverá ya a decir que Dios está con nosotros, pero la presencia de Jesús con los hombres se afirmará en varias ocasiones, incluso en el aspecto que le resulta a él más doloroso:

los invitados a las bodas no pueden estar tristes mientras el esposo está *con* ellos (Mt 9,15); puesto que está allí, es una fiesta. Pero esto no le impide a él sufrir, dado que no encuentra más que incomprensiones: «¡Generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo estaré *con* vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros?», suspira dolorosamente poco después del primer anuncio de la pasión (Mt 17,17).

b) Una revelación

Es en Jesús donde Dios está con nosotros, y esto comienza con la encarnación. Hay en esta situación una novedad, es decir, un apocalipsis, una revelación [60]. Evocando los cielos nuevos y la tierra nueva, el Apocalipsis de Juan escribe:

> «Y oí una voz potente, salida del trono, que decía: Esta es la tienda de campaña que Dios ha montado entre los hombres. Habitará *con* ellos; ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará *con* ellos» (Ap 21,3).

Dios se revela en su proximidad, y esto va acompañado de convulsiones en la naturaleza, tradicionales en la literatura apocalíptica.

Insistiendo en esta revelación de Dios en Jesús, Mateo hace uso abundante de toda esta imaginería. En el relato de la tempestad calmada, habla de la agitación de las olas no ya como de una tempestad, sino como de un seísmo (Mt 8,24). La muerte de Jesús tiene en él una dimensión cósmica, en la que todo el mundo se encuentra convulsionado:

> «Entonces el velo del templo se rasgó en dos partes de arriba abajo; la tierra tembló y las piedras se resquebrajaron; se abrieron los sepulcros, y muchos santos que habían muerto resucitaron, salieron de los sepulcros y, después de que Jesús resucitó, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos» (Mt 27,51-53).

Un nuevo temblor de tierra acompaña a la apertura de la tumba de Jesús, la mañana de la resurrección (Mt 28,2). El ángel sentado sobre la piedra que acaba de rodar es descrito con unos

[60] Apocalipsis quiere decir en griego «desvelamiento, revelación». Las sacudidas cósmicas no son más que los signos que acompañan a la revelación divina. Ha sido un deslizamiento de lenguaje lo que las ha convertido en el elemento principal de todos los Apocalipsis modernos.

términos que evocan las revelaciones del final de los tiempos (Mt 28,3): el relámpago, con el que puede compararse la venida última del Hijo del hombre (Mt 24,27); el vestido blanco, que recuerda el de Jesús transfigurado (Mt 17,2) y anuncia el de los elegidos (Ap 7,9); el color de la nieve, el mismo que el de los cabellos del Hijo del hombre que trae la revelación al vidente del Apocalipsis (Ap 1,14).

En el momento en que las mujeres abandonan el sepulcro vacío para volver a la ciudad, se les aparece Jesús. El corto relato de este encuentro ofrece un detalle único en los relatos de aparición: «Ellas se acercaron, agarraron sus pies y lo adoraron» (Mt 28,9). Es quizá, junto con el gesto de María Magdalena que refiere el evangelio de Juan (Jn 20,17), la única mención clara en el Nuevo Testamento de un contacto físico entre el Resucitado y aquellos de los que se hace ver. Lucas y Juan nos hablan de comidas hechas con él; en Juan, Jesús invita a Tomás a poner la mano sobre sus llagas, pero el texto no dice que lo hiciera (Jn 20,27). Al insistir en la posibilidad de un contacto físico entre los que viven en este mundo y la persona del Resucitado, Mateo da a su presencia un realismo, una materialidad que van más allá de lo que dice habitualmente de ello la tradición cristiana.

Las palabras pronunciadas por Jesús en la escena final continúan en esta misma línea:

> «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo» (Mt 28,20).

Esta presencia se prolonga. Si pierde su materialidad, no por eso es menos real. Mateo es el único evangelista en el que Jesús afirma con insistencia su presencia en el corazón de la Iglesia, cuando los hermanos se reúnen para vivir una reconciliación o para dirigir a Dios una petición:

> «Os aseguro que si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa, la obtendrán de mi Padre celestial. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,19-20).

«En medio» sugiere una presencia bastante íntima; «con» es más general. La diferencia de la formulación se debe a la diferencia de número. Mateo indica que la presencia de Jesús no es solamente universal. Existe en el interior de las comunidades, aunque reducidas a dos o tres miembros. Las cifras tienen aquí

importancia, cuando se sabe que, en las reuniones sinagogales, se necesitan por lo menos diez personas de sexo masculino para que sea posible la oración comunitaria.

Jesús garantiza su permanencia en la Iglesia universal, así como en las comunidades creyentes particulares, a lo largo del tiempo comprendido entre la resurrección y el final de los tiempos. En él, Dios sigue estando con nosotros. Se trata de una presencia efectiva, real, aunque sin un soporte sensible. Cuando la consumación de los siglos, se manifestará de nuevo. El término griego habitual para expresar la presencia *(parousía)* se reserva en Mateo para describir la llegada última del Hijo del hombre (Mt 24,3.27.37.39). De ahí viene la palabra «parusía», que en las lenguas modernas evoca todo un conjunto de señales más o menos espantosas. Es una pena, ya que no dice otra cosa sino la presencia viva, permanente, que se hará visible con los ojos de la eternidad.

3

Jesús y el Antiguo Testamento

Una de las constantes de la cristología de Mateo es que está muy alimentada por el Antiguo Testamento. Los nombres y los títulos que el evangelista da a Jesús tienen todos ellos profundas raíces veterotestamentarias. Cuando se examinan sus actos y sus palabras, nos vemos remitidos constantemente a la ley o a los profetas. Además, se ha podido ver hasta qué punto el texto evangélico está sembrado de citas, varias de las cuales van siempre introducidas por una fórmula siempre idéntica, con algunas pequeñas variantes: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho el Señor por medio del profeta...». Esta manera de citar el Antiguo Testamento es incluso tan corriente en Mateo que se ha impuesto una expresión para designar sus diferentes apariciones en el texto: se habla comúnmente de «citas de cumplimiento» [1].

Estas constataciones tienen como consecuencia que es imposible estudiar de cerca la cristología mateana sin detenerse un buen rato en una cuestión principal, la de las relaciones que el texto de Mateo establece entre Jesús y el Antiguo Testamento. Los acontecimientos referidos por el evangelio se presentan como el cumplimiento de algún oráculo profético. Pero ¿qué significa este cumplimiento y en qué consiste?

Otra manera de plantear la misma cuestión: se ha visto que los gestos y las palabras de Jesús recordaban a veces los de Moisés o los de algún otro personaje de la Escritura judía. Esta

[1] La paternidad de este término corresponde al exegeta alemán W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums*. Stuttgart 1969.

manera de presentar la identidad de alguien haciendo referencia a otros personajes conocidos de los lectores es muy corriente en la antigüedad y en toda la Edad Media. Se llama tipología a esta forma de relacionar las dos figuras, una más antigua, que anticipa en cierto modo lo que realiza la segunda: el paso del mar de las Cañas es una figura de la pascua, el don del maná es una figura de la eucaristía, Elías es una figura de Juan Bautista. ¿Cuáles son entonces las figuras veterotestamentarias asumidas por Jesús en el evangelio de Mateo? Quizá, Moisés. Habrá que ver si esta proposición es o no fundada. Pero ¿hay otras?

Finalmente, la referencia constante al Antiguo Testamento plantea la cuestión tan delicada de la relación de Jesús con Israel. La apertura del evangelio a los paganos ha sido varias veces señalada en el evangelio de Mateo, especialmente en su final. Pero ¿qué es lo que ocurre entonces con el pueblo judío? ¿Sigue siendo, o no, para Mateo, el pueblo elegido? En cualquier caso, ¿cuál es su papel en el intervalo de tiempo comprendido entre la resurrección y el fin del mundo?

Como vemos, las preguntas en este terreno son múltiples, y lo más seguro es que las respuestas no sean sencillas. Sin embargo está en juego algo muy importante: queda así comprometida la mirada que los cristianos dirigen a los judíos después del nacimiento del cristianismo. Y es sabido que el texto de Mateo es, entre los evangelios, el más utilizado con mucho en la Iglesia.

1. El cumplimiento de las Escrituras

La relación entre Jesús y el Antiguo Testamento no puede comprenderse más que a partir de una noción fundamental de Mateo, la de cumplimiento, que se expresa en griego por el verbo *plèroun,* «cumplir». Ya lo hemos encontrado en algunas ocasiones. En el Jordán, Jesús declara a Juan Bautista que a los dos les conviene «cumplir lo que Dios ha dispuesto» (Mt 3,15). Y en el sermón de la montaña se presenta como el que ha venido a cumplir la Torá, siendo así que algunos podrían pensar que estaba haciendo una obra destructora (Mt 5,17).

La dificultad de precisar lo que es el cumplimiento en Mateo se revela a través de este último ejemplo: no se suprime nada de la Torá, sino que todo vuelve a formularse en función de una regla de interpretación mayor, la primacía de los dos manda-

mientos del amor. «Cumplir» supone a la vez continuidad y ruptura, prolongación e interrupción: no lo uno o lo otro, sino lo uno y lo otro. Esta noción es eminentemente dialéctica.

Cuando este cumplimiento se refiere al Antiguo Testamento, hay que observar además que Jesús no es el sujeto del mismo. El verbo está siempre en pasiva: «Entonces se cumplió...» (Mt 2,18; 27,9), «para que se cumpliera...» (Mt 1,22; 2,15, etc.), o «de manera que se cumplió...» (Mt 2,23; 8,17, etc.). El cumplimiento se lleva a cabo a través de gestos, de acontecimientos, de situaciones que anunciaba ya la Escritura.

Sucede todo esto a propósito de Jesús, pero no impone directamente su realización. Más aún, los acontecimientos por los cuales se cumple el Antiguo Testamento muchas veces se vuelven contra él; si los consiente o acepta, muchas veces es sin embargo su víctima. Al mismo tiempo que sigue siendo el dueño de la situación –y Mateo insiste mucho en este punto–, Jesús se ve envuelto en iniciativas que no son en principio las suyas. El cumplimiento de las Escrituras resulta de la intervención de agentes diversos, y la combinación de los diversos papeles forman una red en definitiva bastante compleja.

a) Diez citas de cumplimiento

Cada evangelista se refiere al Antiguo Testamento a su manera. Marcos lo hace relativamente poco. Lucas procede más bien por alusiones o por combinación de citas implícitas que dan a su texto un sabor veterotestamentario diluido, algo así como la sal que impregna un plato bien cocinado sin que pueda sin embargo localizarse. Mateo pone la Escritura judía mucho más en evidencia. Continuando la imagen gastronómica, procede como un pastelero que utiliza frutas confitadas: algunas están en el interior del pastel y se las encuentra cuando se lo abre, pero inmersas en la masa; sin embargo, las más hermosas están dispuestas con arte por encima de la tarta, dándole no sólo sabor, sino también un aspecto agradable. Así son, en Mateo, las citas de cumplimiento [2].

[2] El primero que estudió sistemáticamente las citas de cumplimiento después de la aparición de la crítica de la historia de la redacción fue K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*. Lund 1954 ([2] 1968). Siguieron tres obras: R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*.

Propiamente hablando, las citas de cumplimiento son diez; he aquí sus referencias, acompañadas del título aproximativo de la perícopa en que se encuentran:

- 1. Mt 1,22-23: anuncio a José [3]
- 2. Mt 2,15: estancia en Egipto
- 3. Mt 2,17-18: muerte de los niños de Belén
- 4. Mt 2,23: establecimiento en Nazaret
- 5. Mt 4,14-16: instalación en Cafarnaún
- 6. Mt 8,17: curaciones y exorcismos [4]
- 7. Mt 12,17-21: discreción del siervo [5]
- 8. Mt 13,35: parábolas que proclaman cosas ocultas
- 9. Mt 21,4-5: entrada en Jerusalén.
- 10. Mt 27,9-10: muerte de Judas.

Proporcionalmente, es en el evangelio de la infancia donde son más numerosas: allí se encuentran las cuatro primeras. Las cuatro siguientes se sitúan a lo largo de la vida pública de Jesús, durante el ministerio en Galilea. Las dos últimas, finalmente, se refieren a lo ocurrido en Jerusalén, cuando planea ya la atmósfera de la pasión. Todas ellas tienen en común estas tres características literarias:

1. Es el redactor el que habla y no alguno de los personajes del relato.

2. Se cita efectivamente un pasaje del Antiguo Testamento, aunque breve, sin limitarse a evocarlo.

Leiden 1967; R. S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel.* Basilea 1969; W. Rothfuchs, *o. c.* Un artículo sintético intentó luego una puesta a punto, criticando a los autores unos por los otros: F. van Segbroeck, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile selon saint Matthieu d'après trois ouvrages récents,* en M. Didier (ed.), *L'évangile selon Matthieu.* Gembloux 1972, 107-130. Después de este estudio, hay que mencionar a J. M. van Cangh, *La Bible de Matthieu: Les citations d'accomplissement:* Revue Théologique de Louvain 6 (1975) 205-211; G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narratives of Matthew.* Roma 1976, así como varios excursos en los comentarios recientes: U. Luz, *o. c.,* I. Zurich-Neukirchen 1985, 134-141; A. Sand, *o. c.* Ratisbona 1986, 76-82.

[3] Cf. *supra,* 111.

[4] Cf. *supra,* 104-105.

[5] Cf. *supra,* 105-106.

3. La fórmula de introducción, bastante estereotipada, encierra tres elementos constantes:

– el verbo *plèroun,* «cumplir», se utiliza siempre, y siempre en pasiva;

– el redactor designa el pasaje con la fórmula: «lo que había sido dicho», en griego *to rhèten;*

– el autor veterotestamentario es llamado «profeta», y este término va introducido por la preposición *dia* (por mediación de).

En la mitad de los casos no se menciona expresamente a este profeta. Cuando se le cita, el nombre que se le da es siempre el de Isaías (Mt 4,14; 8,17; 12,17), o el de Jeremías (Mt 2,18; 27,9). ¿Acaso los demás no son tan bien conocidos por los lectores de Mateo para que se haya tenido que preocupar de indicar su nombre en el texto?

Además de estas diez citas de cumplimiento que obedecen a unas normas literarias precisas, existen en el primer evangelio otras formas de cita o de alusión al Antiguo Testamento que conviene igualmente reseñar, si queremos tener una visión completa de la forma como el redactor se refiere a la Escritura [6]. Ocurre, en primer lugar, que el evangelista pone a veces una cita en labios de uno de sus personajes. Es lo que sucede en el episodio de los magos, cuando el rey Herodes manda interrogar a los sumos sacerdotes y a los escribas para que le indiquen el lugar en que las Escrituras prevén el nacimiento del Mesías; aquí, sin embargo, se trata de adquirir una información sacada de la Biblia, no de un cumplimiento. Por otra parte, el verbo *plèroun* no se utiliza en este texto [7].

En otra ocasión, es el mismo Jesús el que cita al profeta Isaías para justificar que la gente no tenga derecho más que a oír un discurso en parábolas, mientras que los discípulos tienen acceso a las explicaciones claras (Mt 13,14-15). Este pasaje no es propio de Mateo; figura igualmente en los paralelos (Mc 4,10-

[6] La obra de K. Stendahl, *o. c.,* estudia todas las citas o alusiones al Antiguo Testamento que figuran en el evangelio de Mateo, clasificándolas así: las que tienen un paralelo en Marcos, las que tienen un paralelo en Lucas solamente, las citas propiamente mateanas con fórmulas introductorias, las otras citas propias de Mateo.

[7] Cf. *supra,* 33.

12; Lc 8,9-10). Por consiguiente, sólo habla aquí Mateo de una profecía cumplida, aunque utilizando palabras ligeramente diferentes de las que utiliza para las citas de cumplimiento propiamente dichas [8].

Sin embargo, el caso más interesante se sitúa en la escena del arresto, en donde el verbo «cumplir» figura dos veces en pasiva en el texto. El paralelo de Marcos acude también al mismo procedimiento: dirigiéndose a los que vienen a detenerle, Jesús les hace observar que habían tenido la oportunidad de apoderarse de él en el templo, adonde se dirigía todos los días para enseñar. Y añade a continuación: «Pero es preciso que se cumplan las Escrituras» (Mc 14,49). Mateo, por su parte, procede en dos tiempos. Jesús se vuelve primero hacia el amigo bien intencionado que había sacado su espada para defenderle, diciéndole:

> «Guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada, perecerán a espada. ¿O crees que no puedo acudir a mi Padre, que pondría a mi disposición enseguida más de doce legiones de ángeles? Pero, ¿cómo se cumplirían las Escrituras, según las cuales tiene que suceder así?» (Mt 26,52-54).

Un poco más adelante, interviene por segunda vez en el relato el motivo del cumplimiento, sin duda como una reflexión del redactor interpretando el acto de violencia que acaba de cometerse contra Jesús: «Pero todo esto ha ocurrido para que se cumpla lo que escribieron los profetas» (Mt 26,56) [9]. Ni Jesús ni el redactor citan aquí los pasajes del Antiguo Testamento que se cumplieron con aquel arresto injusto; quizá, a los ojos de Mateo, había varios posibles y los recogió todos ellos en una fórmula vaga: «las Escrituras». El verbo «cumplir», en pasiva, va acompañado de otro término que expresa la necesidad de la pasión, un término que aparece en el mismo momento en el relato de Mateo y en el de Marcos, cuando Jesús anuncia por primera vez su muerte cercana y su resurrección: «tiene que»

[8] Emplea aquí *anaplèroun* en vez de *plèroun;* «profecía» en vez de «profeta»; y omite «lo que había sido dicho» *(to rhèten).*

[9] Existe una duda sobre el locutor de este versículo. ¿Es el redactor que reflexiona sobre el sentido de la escena que acaba de referir? ¿Es Jesús que concluye con estas palabras su discurso a la gente? (Mt 26,55). El paralelismo con Marcos favorecería esta última solución. Pero la forma como Mateo trata habitualmente el motivo del cumplimiento haría preferir la primera. Nos inclinamos más bien por ésta.

(en griego *dei)* [10]. Para el evangelista, la pasión tiene algo de necesario, para emplear otra palabra, de inevitable. La bondad de Dios manifestada en Jesucristo choca con el pecado de los hombres, y por eso las cosas no tienen más remedio que terminar mal. Pues bien, este juego dura desde los comienzos de la alianza que estableció Dios con Israel. El cumplimiento según Mateo encierra entonces una dimensión trágica. El drama del amor que tropieza con la infidelidad está inscrito en la Biblia desde los orígenes; se prolonga en los acontecimientos que relatan los evangelios, aun cuando no hay simplemente una continuidad entre los dos cuadros de la historia. La muerte de Jesús no puede menos de acontecer; si no se produjera, todo el Antiguo Testamento se vería entonces puesto en entredicho.

b) ¿Qué recensión del Antiguo Testamento?

El cumplimiento de las Escrituras por obra de los acontecimientos evangélicos supone entonces una valoración recíproca: por un lado, el Antiguo Testamento se ve confirmado por lo que ocurre y, por otro, Jesús es ciertamente el Mesías de Israel, ya que su destino se encuentra anunciado en las Escrituras del pueblo judío. La correspondencia juega en ambos sentidos.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas, ya que las mismas citas de cumplimiento plantean un delicado problema literario: no cabe duda de que el evangelista cita el Antiguo Testamento, pero ¿según qué texto? ¿El texto hebreo, que él mismo se encarga de traducir? ¿La traducción de los Setenta, utilizada ya en las comunidades judías de lengua griega? ¿Los targumes arameos? Estas diversas recensiones no son equivalentes, ya que las traducciones antiguas son raras veces literales, y cada una de ellas modifica el original o añade sus propios comentarios en función de las interpretaciones tradicionales conocidas por el traductor. Más aún, el mismo texto hebreo no estaba todavía definitivamente fijado en el siglo I y conocía numerosas variantes. De hecho, resulta prácticamente imposible identificar con precisión los documentos veterotestamentarios de los que se sirvió Mateo.

[10] Ocho empleos en Mateo (Mt 16,21; 17,10; 18,23; 23,23; 24,6; 25,27; 26,35.54).

Aparentemente, las fórmulas introductorias de las citas de cumplimiento son de mano del redactor; los términos utilizados son demasiado característicos del estilo del escritor para que pueda ser de otra manera. En este punto hay un consenso bastante general entre los biblistas [11]. Otro punto en el que están de acuerdo: cuando Mateo cita el Antiguo Testamento fuera de las citas de cumplimiento, lo hace generalmente según la traducción griega de los Setenta [12]; la conoce, es su Biblia; y esto se verifica incluso cuando el texto de los Setenta difiere sensiblemente del original hebreo [13].

Sin embargo, en el caso de las citas de cumplimiento, la identificación del texto veterotestamentario de referencia plantea problemas en cada caso. Sucede que los Setenta son efectivamente la fuente del evangelista: lo hemos podido advertir a propósito de la cita del oráculo del Enmanuel (Mt 1,22-23), en donde el pasaje en que el griego ha traducido una «joven» por una «virgen» es necesario para que el texto de Isaías constituya un anuncio profético de la concepción virginal [14]. Otras veces ocurre que Mateo no reproduce ninguna fuente judía conocida, y que su pretendida cita está mejor adaptada a sus propósitos que los posibles originales veterotestamentarios: tal es el caso de la cita del siervo (Mt 12,17-21), donde ya hemos visto que el texto de Isaías parece haberse modificado por el redactor para que corresponda mejor a las palabras pronunciadas por la voz celestial en el bautismo de Jesús (Mt 3,17) y en la transfiguración (Mt 17,7) [15]. Incluso hay ocasiones en que se presenta un texto como perteneciente al Antiguo Testamento sin que se pueda decir de qué libro se ha sacado. Es lo que pasa con la cita

[11] Una opinión original en este terreno, pero poco seguida, es la de G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*. Gotinga [3] 1971, 49-85: las fórmulas introductorias serían obra de un redactor que intervino más tarde que el redactor principal, para llenar la obra de estas citas de cumplimiento que Strecker califica de «añadiduras pedantes».

[12] Sin embargo, hay algunas excepciones interesantes: cuando un paralelo de Marcos difiere sensiblemente de los Setenta, Mateo parece seguir entonces más de cerca a Marcos. Ejemplos: Mt 15,4.8-9; 22,44; 26,31, etc.; véase a este propósito J. M. van Cangh, *a. c.*, 205-211.

[13] Por ejemplo en Mt 13,14-15. Esto demuestra, si fuera necesario, que el texto actual de Mateo fue compuesto directamente en griego y no es una traducción griega de un original hebreo; véase, por ejemplo, el comentario que hacía ya M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*. París 1923, 260-261.

[14] Cf. *supra*, 111.

[15] Cf. *supra*, 105-106.

con la que termina el evangelio de la infancia: «De esta manera se cumplió lo anunciado por los profetas: que sería llamado nazareno» (Mt 2,23). Nos costaría no poco trabajo encontrar esta frase en la Biblia, tanto hebrea como griega [16]. Por otra parte, el autor es sin duda más o menos consciente de ello, puesto que es la única vez que, en la fórmula introductoria, escribe los «profetas» y no el «profeta» en singular. Parece como si reconociera honradamente su incertidumbre con este plural poco habitual.

Se han propuesto muchas hipótesis para dar cuenta de esta curiosa situación. Algunas se orientan en la dirección de documentos a disposición del redactor, documentos distintos del texto bíblico en una de sus recensiones conocidas, bien del original hebreo, bien de los Setenta o de las traducciones targúmicas arameas, que son a veces menos literales que la versión griega. Se trataría entonces de materiales tradicionales cristianos, conocidos por Mateo a través de unos caminos diversos y de los que tomaría según sus necesidades [17]. Otras propuestas, por el contrario, ponen el acento en la libertad del redactor respecto a sus fuentes de cualquier tipo que sean, que interpretan los textos dentro de la gran tradición de los comentaristas judíos [18]. Cada una de estas dos clases de hipótesis tienen su probabilidad, pero, a falta de documentos concretos en que apoyarlas, resultaz difícil pronunciarse sobre ellas. En cualquier

[16] Se han explorado dos caminos de investigación a partir de términos hebreos o griegos cuyo sonido se acercaría a *Nazôraios*, «Nazoreo». Una se basa en el hebreo *nazir* (en griego *naziraios*), que designa a un hombre consagrado por un voto; el modelo veterotestamentario podría ser entonces la consagración de Sansón (Jue 13,5.7). La otra propone una relación con el hebreo *netser* («retoño»), y remitiría al anuncio profético del retoño brotado de las raíces de Jesé, padre de David (Is 11,1).

[17] Es decir, de materiales tradicionales dispersos; es la hipótesis de U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, I. Zurich-Neukirchen 1985, 134-141. O bien de colecciones ya formadas, a disposición de los predicadores y catequistas cristianos; se conocen antologías de este tipo, llamadas *Testimonia*, entre los esenios de Qumrán; tal es la hipótesis de G. Strecker, *o. c.*, 49-85.

[18] Varios movimientos judíos conocidos en el siglo I ejercen esta libertad. Se conocen, en Qumrán, los comentarios de tipo *peser*, que actualizan la Escritura en función de las condiciones nuevas de la historia de la salvación, como el célebre *Peser de Habacuc*. Stendahl piensa que Mateo procede de la misma manera (cf. *o. c.)*. También opina así A. Sand, *o. c.*, 81-82. Se sabe también hasta qué punto los targumes utilizados en los oficios de la sinagoga se permitían modificar o comentar el original. En este sentido, Gundry piensa que Mateo sería «su propio targumista». La tradición interpretativa de los rabinos, que funcionará principalmente después de la caída de Jerusalén, tendrá también la misma libertad respecto a los textos escritos.

caso, tanto si Mateo reformula él mismo las recensiones veterotestamentarias más utilizadas en su época, como si las escoge en algunas de las antologías que circulaban entre las comunidades cristianas, lo cierto es que lleva a cabo un trabajo de conformidad de los textos del Antiguo Testamento con los acontecimientos que se encuentran anunciados proféticamente en él. El evangelista hace uso entonces de su creatividad de autor en lo que se refiere al cumplimiento de la Escritura, como en otros terrenos.

c) *El cumplimiento por las parábolas* (Mt 13,34-35)

A título de ejemplo, podemos emprender el análisis de dos citas de cumplimiento que no se han estudiado todavía y sobre las cuales no habrá ocasión de volver más adelante: el número 8 y el número 9 de la lista antes presentada.

La primera está integrada al discurso en parábolas. Después de la parábola del sembrador y de su explicación (Mt 13,1-23), Jesús cuenta la de la cizaña, la del grano de mostaza y la levadura (Mt 13,24-33). El redactor interrumpe entonces el discurso de Jesús para tomar cierta distancia respecto a las parábolas que está a punto de narrar y explicitar en parte su sentido: en esta ocasión es cuando da una cita de cumplimiento (Mt 13,34-35). A continuación se reanuda el discurso, pero dirigido en adelante tan sólo a los discípulos: Jesús explica entonces la parábola de la cizaña (Mt 13,36-43), y luego termina su ciclo con las del tesoro, la perla y la red, concluyéndolo todo con un breve diálogo con los discípulos que le escuchan (Mt 13,44-52).

Esta cita de cumplimiento señala así un tiempo de parada en el discurso, después de una sección durante la cual Jesús se dirigió a la gente, y esto es lo que pretende explicar:

> «Jesús expuso todas estas cosas por medio de parábolas a la gente, y nada les decía sin utilizar parábolas, para que se cumpliera lo anunciado por el profeta: Abriré en parábola mi boca, publicaré lo que estaba oculto desde la creación del mundo» (Mt 13,34-35).

La fórmula introductoria, clásica, posee las características literarias de todas las introducciones análogas. El autor citado del Antiguo Testamento es llamado «profeta», lo cual es interesante, ya que la cita está sacada de un salmo. Hay que decir que

toda la antigüedad judía atribuía los salmos a David, y que éste era considerado como un profeta; se encuentran huellas de esto en los Hechos de los apóstoles (Hch 2,30). Por lo que se refiere al texto en sí mismo, está sacado del Sal 78 (79 en los Setenta); la traducción literal del texto hebreo es la siguiente:

«Abriré en parábola mi boca,
enunciaré enigmas que provienen del pasado» (Sal 78,2).

Mientras que la traducción literal de los Setenta es:

«Abriré en parábola mi boca,
enunciaré enigmas desde el comienzo» (Sal 79,2 LXX).

En el caso presente, el texto hebreo y su traducción griega están muy cercanas uno de la otra. La cita que nos da de él Mateo es fiel al mismo en el primer estiquio, pero para el segundo se aparta por completo de estas dos recensiones veterotestamentarias. El evangelista introduce el motivo de «lo que estaba oculto», y su referencia al pasado deja entender que algunos de los secretos bien guardados desde el principio van a ser revelados con Jesús [19]. Es evidente que las parábolas son entonces el modo de revelación de estos misterios divinos.

El tema de las cosas ocultas que introduce en el texto del salmo está sacado al parecer de las parábolas vecinas: lo encontramos en la parábola de la levadura «oculta en tres medidas de harina» (Mt 13,33) y en la del tesoro «oculto en un campo» descubierto por casualidad, y que el que lo ha encontrado «oculta de nuevo» para poder comprarlo a buen precio (Mt 13,44). La mención de la «creación del mundo» existe también en la gran escena del juicio final. Los bienes del reino se mantienen en reserva desde aquel tiempo para ser concedidos a los elegidos en el momento del juicio (Mt 25,34).

Estas observaciones permiten precisar cómo procede Mateo para presentar el cumplimiento de las Escrituras. ¿Dispone o no de una tradición judía o cristiana que dé el texto de la cita que reproduce? Es imposible saberlo y, en el fondo, es poco importante. Lo que está claro es que hace intervenir en el texto del Antiguo Testamento algunos motivos que forman parte de su evangelio y que le sugiere el contexto: en este caso, el de la

[19] Es un tema que Mateo trata a menudo (cf. Mt 10,26; 11,25; 16,17).

revelación de las cosas ocultas, y el de lo que está reservado desde la creación del mundo, motivos auténticamente bíblicos, aunque no formen precisamente parte del pasaje citado. Pero la tradición escriturística es una amplia cantera de la que se pueden sacar muchos materiales.

Iluminado de este modo por la tradición bíblica, el discurso en parábolas se revela por lo que es, es decir, tenso en Mateo entre dos objetivos casi opuestos. Por una parte, es, como en Marcos, un discurso codificado destinado a mantener en su cerrazón a los que se cierran al evangelio. Los discípulos son entonces los únicos a los que se ofrecen explicaciones a continuación: «A vosotros, Dios os ha dado a conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ellos no» (Mt 13,11). Pero, por otra parte, Mateo no se decide a mantener a las gentes versátiles en una exterioridad total a los secretos del reino. Esta perspectiva, nueva en él respecto a la de Marcos, es afirmada varias veces en su evangelio. La expresa a propósito del discurso en parábolas, gracias a la cita de cumplimiento que introduce antes de explicar la de la cizaña: las parábolas del reino son también una revelación, ciertamente enigmática, pero de la que todo el mundo puede sacar algo.

d) La borrica y el pollino (Mt 21,4-5)

La cita de cumplimiento número 9, segundo ejemplo que estudiaremos aquí para ilustrar las parábolas mateanas, no presenta tantas dificultades literarias como la anterior. Forma parte del relato de la entrada de Jesús en Jerusalén. El maestro dio a dos de sus discípulos la orden de ir a buscar una borrica y un pollino para preparar el cortejo. El evangelista comenta entonces:

> «Esto sucedió para que se cumpliera lo que dice el profeta: Decid a la hija de Sión: Mira, tu rey viene a ti, humilde y sentado en un asno, en un pollino, cría de un animal de carga» (Mt 21,4-5).

La parte principal de la cita, la mención del asno y del pollino, proviene del libro de Zacarías (Zac 9,9). Mateo traduce al griego el texto hebreo del profeta, por otra parte algo diferente del de los Setenta, omitiendo tan sólo algunas palabras que no añadirían gran cosa a la comprensión de la escena. Cambia

también el comienzo del texto. En efecto, el oráculo de Zacarías comienza con las siguientes palabras: «Salta de alegría, Sión; lanza gritos de júbilo, Jerusalén». Mateo prefiere visiblemente una formulación más sencilla, que saca del libro de Isaías: «Decid a la hija de Sión» (Is 62,11).

Sin embargo, el punto en donde aparece mejor la actividad literaria del evangelista no es tanto la cita en sí misma como la forma como trata el relato en función de ella. En Marcos y en Lucas (Mc 11,3 y Lc 19,30), Jesús pide simplemente a dos discípulos que vayan a buscarle un asno; le basta una sola montura para hacer su entrada en la ciudad. Pero el texto de Zacarías dice efectivamente: «Humilde y montado en un asno, en una joven borriquilla» (Zac 9,9). En el oráculo profético, la mención de dos animales crea un efecto de redundancia poética: habitualmente, los soberanos montan sobre fogosos alazanes; al insistir en el carácter modesto de su cabalgadura, el profeta expresa la mansedumbre de los medios utilizados por el rey mesiánico. Pero Mateo toma el texto al pie de la letra, y para compaginar el relato con la cita del Antiguo Testamento que constituye su anuncio profético, integra a los dos animales, a la borrica y al pollino, en la petición de Jesús. Evidentemente, uno de los dos es inútil, e incluso perjudica a la verosimilitud del relato. Pero así se ve cumplida la Escritura con gran precisión, y esta exigencia parece prioritaria.

e) *Cumplir, ¿cómo?*

Los análisis precedentes, que había que hacer con una minuciosidad suficiente para identificar el trabajo del redactor, hacen que se plantee la cuestión de lo que dice el texto cuando proclama que se cumple la Escritura. ¿Cumplida en qué? ¿Cumplida cómo? Vale la pena denunciar algunas pistas falsas antes de poner los jalones de una respuesta eventualmente satisfactoria [20].

Un primer error consistiría en pensar que el Antiguo Testamento lo había previsto todo, ofreciendo una especie de programa al que los sucesos y el mismo Jesús no habrían tenido más

[20] Véase el artículo de F. Martin, *Sortir du livre:* Sémiotique et Bible 54 (junio 1989) 1-18.

remedio que someterse; en resumen, el error de la predestinación. Esta concepción corriente de la profecía, muy extendida entre el gran público, es desmentida constantemente por los evangelios. Si todo estuviera ya escrito, ¿qué sentido tendrían las escenas en que Jesús cambia de parecer, como en el encuentro conmovedor con la cananea que llega a convencerle por medio de una reflexión admirable a que venga en su ayuda (Mt 15,21-28)? ¿Y el de la larga agonía de Jesús en Getsemaní, en el que se necesitan tres tiempos prolongados de soledad para que el hijo llegue a poner de acuerdo su voluntad con la de su Padre (Mt 26,36-46)? No. Ni en Mateo, ni en los demás evangelistas, el cumplimiento es una especie de correspondencia evidente entre el antes y el después, que equivaldría a una negación de la libertad de las personas. Los actores del evangelio no son unas marionetas.

Un segundo contrasentido sería el de considerar el cumplimiento como una demostración, concepción que procede por otra parte de la misma mentalidad que la anterior, pero tomada al revés. El oráculo y su realización se siguen considerando como si se correspondieran objetivamente, pero la finalidad de la encuesta es apologética: consiste en mostrar que la conclusión es verdadera, puesto que es conforme con su anuncio. El Antiguo Testamento es considerado entonces como un depósito de pruebas. Pierde todo su valor propio, para ser absorbido enteramente por el Nuevo, que lo cumple. El texto de Mateo denuncia este simplismo en la medida en que, como se ha visto, establece un diálogo entre la realización y el anuncio. No hay ningún texto de la Escritura judía que diga expresamente: «Será llamado nazareno» (Mt 2,23); no hay ninguno que hable de parábolas que proclaman «lo que estaba oculto desde la creación del mundo» (Mt 13,35). Si pretendiera probar alguna cosa, el evangelista se vería constantemente cogido en falta. Concedámosle el prejuicio favorable de no ser tan idiota que se meta en situación tan comprometida y poco ventajosa, sobre todo si se piensa que se dirigía a unos judíos que conocían bien sus Escrituras.

Es por otra parte por donde hay que buscar el sentido del cumplimiento, especialmente en una unidad de la revelación que sitúa los acontecimientos seguidos unos tras otros. El texto evangélico confirma la legitimidad de la traducción griega del oráculo del Enmanuel, que habla de una «virgen» en vez de una

«joven» (Is 7,14). Cuando cita a Oseas: «de Egipto llamé a mi Hijo» (Mt 2,15, citando a Os 11,1), el autor afirma que la interpretación mi Hijo-Jesús es tan fundada como el sentido primero, mi Hijo-Israel. Y, a su vez, no vacila en modificar la tradición del asno para añadir un pollino, marcando más los dos animales la continuidad de la promesa que pasa por el texto de Zacarías para desembocar en Jerusalén.

Parece ser que, para Mateo, no hay dos Testamentos, siendo uno el cumplimiento del otro, como tampoco hay dos Torás, una antigua y otra nueva: Jesús puede releer totalmente la Torá única y por consiguiente reformular los mandamientos sin que deje de ser la misma [21]. De forma idéntica, el texto hebreo de Isaías, su traducción griega y la lectura que se puede hacer de ella gracias a la encarnación no son más que eslabones sucesivos de una cadena ininterrumpida. La noción mateana de cumplimiento no está sin duda muy lejos de la de consumación: una traducción que se remonta a los orígenes de Israel conduce hasta Jesús a través de los meandros de interpretaciones sucesivas. En este punto, el evangelio de Mateo no es tanto una historia de Jesús como una especie de repetición condensada de la historia bíblica, hecha de promesas y de infidelidades [22]. No es indiferente que el verbo «cumplir» *(plèroun)* sea utilizado por Jesús para dirigir sus invectivas a los fariseos, en el pasaje que se traduce habitualmente: «Vosotros colmáis la medida de vuestros padres» (Mt 23,32). Se haría comprender mejor lo que es el cumplimiento según Mateo si se conservara el mismo término en español: «Vosotros cumplís la medida de vuestros padres». Lo cual significa, explicitando un poco las cosas: entre ellos y vosotros hay una continuidad, vuestra actitud es la culminación de la suya.

Todo esto parece revelar en Mateo una concepción de la tradición muy próxima, en definitiva, a la de los fariseos, aun cuando los critique en varias ocasiones. Al comienzo de la

[21] Véase P. Beauchamp, *Matthieu et l'héritage d'Israel:* Recherches de Science Religieuse 76 (1988) 5-38.

[22] Véase en este sentido el libro de H. Frankemölle, *Jahwebund.* Münster 1974. Para destacar la perspectiva mateana de profecía-cumplimiento, este autor llega sin embargo a una especie de negación de la historia lineal en Mateo, camino por el que nosotros no le seguimos.

tradición se encuentran la Torá y los profetas, que constituyen la Escritura de Israel. Pero la tradición no está fijada en su escritura. En el Sinaí, Moisés recibió de Dios, además de la Torá escrita, la Torá oral, que el futuro está encargado de explicitar [23]. Los maestros que leen los textos están también dentro de una tradición viva; la reformulan sin perjudicar por ello a su unicidad; se encuentran en su propia casa, habitados por una libertad que viene de su condición de hijos. Gozan de una posibilidad de interpretar que se abre a todo menos al literalismo.

Jesús, el Hijo por excelencia –y en este punto Mateo es donde se separa de sus hermanos de Israel–, posee más que cualquier otro esta libertad de releer la única Torá. Y, siguiéndole, el evangelista goza de la misma libertad para releer a los profetas: mediante el juego de su escritura, se inscribe a su vez en la tradición, con una autoridad todavía mayor que la de sus antepasados, ya que la suya se arraiga en la de Jesús, Mesías de Israel, Señor e Hijo de Dios.

f) ¿Un modelo arquitectónico?

No cabe ninguna duda de que el cumplimiento de las Escrituras es uno de los ejes principales de la teología mateana. Los análisis y las reflexiones que acabamos de hacer lo muestran con toda evidencia. Se puede ir más lejos todavía y preguntarse si la distribución de las citas en el relato no estará quizá dirigiendo su arquitectura: se van escalonando a lo largo de toda la obra, aunque es posible distinguir ciertas secciones en donde son más numerosas que en otras. De este modo pueden aislarse ciertos grupos o familias de citas de cumplimiento.

Las cuatro primeras están recogidas en los capítulos sobre la infancia de Jesús, que es la parte del evangelio que anticipa más o menos lo que sigue a continuación, según el método tan característico de los relatos de infancia en la antigüedad [24]. Pues

[23] Véase M. Collin-P. Lenhardt, *Evangelio y tradición de Israel* (CB 73). Estella 1991.

[24] Véase, por ejemplo. Ch. Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús* (CB 18). Estella ^{5} 1987.

bien, resulta que se pueden establecer ciertas correspondencias entre ellas y las que se colocan al final del relato. La primera, por ejemplo, anuncia al rey Mesías y lleva como fórmula introductoria (traducimos muy literalmente) la siguiente:

> «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había sido dicho por el Señor, por medio del profeta diciendo» (Mt 1,22).

Se encuentra una fórmula introductoria muy parecida a ésta en la otra cita que ilustra el mismo tema real y mesiánico, la que está integrada en el relato de la entrada en Jerusalén:

> «Esto sucedió para que se cumpliera lo que había sido dicho por medio del profeta diciendo» (Mt 21,4).

Las dos citas de cumplimiento se responden entre sí, en un extremo y otro de la obra.

De forma análoga, se puede observar que hay dos citas en las que se menciona expresamente al profeta Jeremías: una a propósito de la muerte de los niños de Belén (Mt 2,17-18), y la otra para la muerte de Judas (Mt 27,9-10). En los dos casos, la sangre corre por causa de las autoridades judías: Herodes ordena personalmente el asesinato de los niños; en el otro extremo del relato, los sumos sacerdotes y los ancianos impulsan al traidor a la desesperación, sin aceptar su arrepentimiento.

En la parte central del evangelio se sitúan tres citas de cumplimiento, y sólo ellas referidas expresamente al profeta Isaías: la de la instalación en Cafarnaún (Mt 4,14-16), y las dos siguientes, para las que el texto que se cita está sacado de los poemas del siervo (Mt 8,17; 12,17-21).

Los resultados de estas observaciones pueden disponerse en un cuadro en el que se destacan los dos bloques extremos en torno a un núcleo central:

1,22-23: el rey Mesías

2,17-18: muerte de los niños (Jeremías)

    4,14-16

    8,17   las tres citas de Isaías

    12,17-21

21,4-5: el rey Mesías

27,9-10: muerte de Judas (Jeremías).

Como se ve, esta disposición es muy sugestiva. Pone bien de manifiesto la forma como el evangelio de la infancia anuncia proféticamente la pasión, y la posición central de las citas de Isaías, el gran profeta mesiánico. Pero no es plenamente satisfactoria: tres de las diez citas no encuentran aquí su lugar, a no ser desplegando proezas de ingenio poco convincentes para hacerlas entrar a toda costa en el cuadro (Mt 2,1; 2,23; 13,35).

Como se verá más adelante, a propósito de los planes posibles de Mateo, resulta difícil encontrar un modelo que dé cuenta del conjunto de la obra [25]. No se excluye que las citas de cumplimiento representen cierta función en este terreno; pero no parece que sean satisfactorias, por sí solas, para dar cuenta de la arquitectura global de Mateo.

2. Jesús, nuevo Moisés

Entre las figuras veterotestamentarias asumidas por Jesús en el evangelio de Mateo, la de Moisés es la que se presenta con mayor espontaneidad al espíritu. El gran legislador de Israel sirve muchas veces de modelo para describir la actividad del profeta de Galilea, sobre todo cuando enseña: la misma posición hierática en una montaña, los mismos temas expuestos, esencialmente la Torá y sus preceptos. Muchos de los comentaristas de Mateo han observado que presentaba a Jesús como un nuevo Moisés.

Sin embargo, esta tipología mosaica no está desarrollada con la misma intensidad en todas las partes del relato. Hay algunas secciones que se refieren a ella más que otras. Vale la pena repasar las principales para examinar cómo funciona en ellas el paralelismo entre los dos héroes, Jesús y Moisés, y ver si hay que completarlo con otros modelos [26].

[25] Cf. *infra*, c. 4,1: *En busca de un plan.*

[26] Entre los autores que piensan que la tipología mosaica es dominante en Mateo, citemos: W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount.* Cambridge 1964; A. Vögtle, *Messias und Gottessohn.* Düsseldorf 1971; X. Léon-Dufour, *L'évangile selon saint Matthieu.* Lyón 1972. Algunos autores, por el contrario, se oponen totalmente a ello, especialmente J. M. Gibbs, *The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew,* en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica,* IV, 1968, 38-46; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium.* Friburgo 1986-1988. La mayor parte mantienen posiciones intermedias, pensando que el modelo mosaico está mezclado con otros: Jacob, José, David, Israel, etc.

a) El evangelio de la infancia (Mt 1-2)

No se menciona a Moisés en el evangelio de la infancia: ni en la genealogía, ni siquiera cuando Mateo se refiere expresamente a la Escritura [27]. Si su historia prefigura a la de Jesús, es solamente porque Mateo recoge algunos temas o motivos que pertenecen a las preparaciones del éxodo, sin mencionar expresamente al que dirigió la emigración.

Puede establecerse un primer paralelismo: se refiere a las condiciones en que se anunció el nacimiento de los dos personajes. Para Jesús, es durante un sueño como José conoce de labios del ángel del Señor la venida del niño que iba a nacer en su hogar (Mt 1,18-25). Para Moisés, la Biblia no conoce ningún anuncio de nacimiento, ni por la intervención de un personaje celestial, ni por un sueño, a pesar de que existen algunos relatos de este tipo para numerosos personajes de la época patriarcal o de la de los jueces: Isaac (Gn 18,10-15) y Sansón (Jue 13) en concreto. Sin embargo, la tradición judía no bíblica ha colmado esta ausencia, ya que la venida al mundo de un hombre tan importante en el acontecimiento fundador de Israel no podía menos de ser objeto de predicciones de origen divino. A principios de nuestra era, los anuncios milagrosos del nacimiento de Isaac y de Sansón quedaban ampliamente eclipsados por ciertos relatos, sin duda mucho más populares, que mostraban cómo los padres de Moisés, su hermana mayor María y hasta el faraón habían visto en sueños el destino extraordinario del pequeño hebreo antes de que naciera [28]. Mateo es más sobrio, ciertamente, pero su relato del anuncio a José está construido según un escenario análogo, con un sueño premonitorio que sumerge al lector familiarizado con las tradiciones judías en plena atmósfera egipcia.

Después del nacimiento de Jesús y de la visita de los magos, la hostilidad de Herodes contra el pequeño rey de los judíos da

[27] El nombre de Moisés sólo aparece algo tarde en el relato de Mateo. Referencias: Mt 8,4; 17,3.4; 19,7.8; 22,24; 23,2. Lucas, por el contrario, hace referencia a la Torá de Moisés desde la escena de la presentación en el templo (Lc 2,22).

[28] Tradiciones recogidas por Flavio Josefo, el pseudo-Filón, los targumes. Referencia y cita de los textos principales en Ch. Perrot, *o. c.*, 13-14.

lugar a la huida a Egipto y a la muerte de los inocentes. Viene entonces una serie de acontecimientos para los que parece que el relato de Mateo está lleno de reminiscencias de hechos referidos al comienzo del libro del Exodo: el asesinato de los recién nacidos de Belén renueva la escena de los pequeños hebreos ahogados en el Nilo (Mt 2,16 recordando a Ex 1,22). Además de los temas comunes a los dos episodios, existen relaciones de palabras: uno de los versículos del Exodo que expresaba las intenciones asesinas del faraón contra Moisés parece haber inspirado el relato de Mateo (Ex 2,15). He aquí la traducción literal de este versículo en la versión de los Setenta, acompañada de los pasajes de Mateo en los que se recogen los mismos términos [29]:

Ex 2,15 (LXX)	Mateo
Pues bien, faraón oyó hablar de este asunto y *buscaba*	«Huye a Egipto..., porque Herodes va a *buscar* al niño» (2,13).
matar a Moisés.	Herodes... envió a *matar* (2,16).
Pero Moisés se *retiró* de la presencia de faraón y permaneció en Madián.	José... se *retiró* a Egipto (2,14).

De forma análoga, la palabra que sirve para designar a Jesús en sus primeros años, el «niño» (en griego *paidion),* es también aquel con que se designa a los hijos de Moisés cuando volvió a Egipto después de su estancia en Madián (Ex 4,20) [30]. La orden del Señor se le comunica en estos términos:

> «Anda, vuelve a Egipto, porque han muerto todos los que intentaban matarte» (Ex 4,19).

Prefigura de forma muy concreta la otra orden que recibe José de volver al país de sus antepasados:

> «Levántate, toma al niño y a su madre, y vuelve a la tierra de Israel, porque han muerto los que atentaban contra la vida del niño» (Mt 2,20).

[29] Cf. X. Léon-Dufour, *o. c.*, 29.

[30] Cf. R. Pesch, *Der Gottessohn im Mt Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate:* Biblica 48 (1967) 395-420.

Este conjunto de relaciones es bastante sugestivo y muestra que la historia de Moisés puede efectivamente ser considerada como una prefiguración de la infancia de Jesús.

Los últimos ejemplos que hemos dado aconsejan sin embargo hacer dos observaciones. La primera es que el paralelismo entre Jesús y Moisés obliga a hacer intervenir, para este último, dos períodos de su vida: su infancia y su edad adulta. Si los sueños y la muerte de los niños ahogados en el Nilo se vinculan a su infancia, su huida, su estancia en Madián y su vuelta a sus hermanos de raza se sitúan mucho más tarde en su vida [31]. Si hay una correspondencia entre los destinos de ambos personajes, no interviene entre dos períodos análogos, sino que se desarrolla entre los pocos años de la infancia de Jesús y la duración mucho más larga de la de Moisés.

La segunda observación es que la huida de los dos se hace en sentido contrario: para escapar de la cólera del faraón, Moisés adulto abandona Egipto para ir a Madián, y vuelve luego al punto de partida con la familia que ha tenido durante sus años de destierro, después de la muerte de su perseguidor. Al revés, María, José y el niño se refugian en Egipto, y salen de allí tras la muerte de Herodes. Egipto es, para Moisés, el lugar del nacimiento y de la estancia normal, mientras que para Jesús es un refugio forzoso.

Entonces se plantea la cuestión de saber si Moisés es de verdad el modelo veterotestamentario a partir del cual se han compuesto los dos capítulos de la infancia, o si no será posible encontrar otro, mejor que el de Moisés, o por lo menos que le complete: José, por ejemplo, hijo de Jacob, el hombre de los sueños por excelencia: había ido a Egipto, lejos de la tierra de sus antepasados, después de las violencias que había tenido que padecer; y lleva el mismo nombre que el José del evangelio (Gn 38).

Su padre Jacob había bajado también a Egipto, y había recibido la promesa de no quedarse allí, según lo que Dios le había declarado en la visión de Berseba:

«No temas bajar a Egipto, porque allí haré de ti un gran

[31] Esta observación ha sido subrayada por B. M. Nolan, *The Royal Son of God. The Christology of Mt 1-2 in the Setting of the Gospel*. Friburgo-Gotinga 1979, 88-91.

pueblo. Yo bajaré contigo a Egipto y yo te haré subir de allí» (Gn 46,3-4) [32].

En su juventud, Jacob había tenido que sufrir las vejaciones de su tío Labán, el arameo, cuya dureza agravó considerablemente la tradición posbíblica, hasta el punto de convertir a Labán en el tipo mismo de la astucia y de la impostura [33]. ¿No podría entonces constituir una excelente prefiguración de Herodes?

Estas dos posibilidades no excluyen sin embargo el modelo davídico, del que hemos visto que se expresaba principalmente en el título de hijo de David y que, a través de la apelación «rey de los judíos», es evidentemente utilizado en los capítulos sobre la infancia de Jesús [34].

Finalmente, semejante multiplicidad de modelos posibles conduce a preguntarse si, más allá de las figuras particulares, no habrá motivos para buscar una realidad veterotestamentaria más global, la de todo el pueblo de Israel, cuya historia reproduciría simbólicamente la infancia de Jesús [35]. Convendrá volver más tarde sobre esta propuesta, no solamente para el evangelio de la infancia, sino para todo el conjunto del relato de Mateo [36].

[32] Paralelismo desarrollado por E. Nellessen, *Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium*. Stuttgart 1969; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*. Madrid 1982, 568s.

[33] Véanse los targumes palestinianos de Gn 29,12 y Gn 31,24: uno de ellos juega con las palabras «arameo» *('rm'y)* y «astuto, impostor» *(rm'y)*. La haggadá de pascua, hablando de Dt 26,5-8, establece igualmente un paralelo entre Labán que intenta matar a Jacob y Faraón que quiere suprimir a los hijos de los hebreos; cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Londres 1956, 189-192.

[34] Cf. *supra*, c. 1, 1 y 2. Sobre el modelo davídico completando el modelo mosaico en el evangelio de la infancia según Mateo, puede consultarse a B. M. Nolan, *The Royal Son of God*. Gotinga 1979; A. Paul, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*. París [2] 1984.

[35] Sin excluir necesariamente el modelo mosaico, algunos autores consideran esta propuesta como una iluminación más global de Mt 1-2. La vemos expuesta en K. Stendahl, *Quis et Unde*, en *Festschrift J. Jeremias*. Berlín [2] 1964, 94-105; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, 568ss; D. C. Allison, *The Son of God as Israel: A Note on Matthean Christology:* Irish Biblical Studies 9 (1987) 74-81; G. Segalla, *Una storia annunciata. I raconti dell'infanzia in Matteo*. Brescia 1987; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*. Friburgo 1986-1988.

[36] Cf. *infra*, c. 3,3: *Jesús, cumplimiento de Israel.*

b) La tentación (Mt 4,1-11)

Inmediatamente después de ser bautizado por Juan Bautista –el paso por el agua recuerda la travesía del mar de las Cañas (Ex 13,17-14,31)–, Jesús es conducido al desierto para ser tentado allí por el diablo, y permanece en él durante cuarenta días y cuarenta noches sin tomar alimento alguno (sólo Mateo señala las cuarenta noches, que están ausentes en el paralelo de Lucas). Este tema está muy ligado al de la montaña sobre la cual fue revelada la Torá a Moisés durante la estancia de los hebreos en el Sinaí. El libro del Exodo escribe:

> «Moisés permaneció allí con el Señor cuarenta días y cuarenta noches; no tomó alimento alguno ni bebió» (Ex 34,28) [37].

Unos siglos después de Moisés, en aquellos mismos lugares, el profeta Elías había conocido una experiencia algo diferente: cuarenta días y cuarenta noches de marcha, viviendo de las reservas de una comida frugal que el Señor le había preparado milagrosamente antes de ponerse en camino:

> «El se levantó, comió y bebió; y con la fuerza de aquel alimento anduvo cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb» (1 Re 19,8).

Permanencia inmóvil en un caso, camino en el otro, pero las mismas cifras, simbólicas, que marcan la intensidad de la experiencia espiritual vivida en aquel lugar en donde Dios se revela misteriosamente. Mateo sitúa, por otra parte, la última tentación «en un monte muy alto» (Mt 4,8), sin indicar su relación concreta con el desierto en el que Jesús se encuentra al principio, pero que viene a recordar el tema del Sinaí en la conclusión del pasaje, algo así como si corriera el riesgo de no haberlo encontrado todavía. El texto transporta constantemente a su lector a la célebre península situada entre Egipto y la tierra prometida, donde Israel estuvo durante cuarenta años hasta conseguir ser realmente un pueblo.

La tipología a partir de la cual el redactor describe el comportamiento de Jesús está perfectamente clara. El contenido de las tentaciones que le presenta el diablo hace pensar en las que vivió el mismo Israel. Ya desde el paso del mar de las Cañas,

[37] Cf. L. Williamson, *Matthew 4,1-11:* Interpretation 38 (1984) 51-55.

conoció el hambre y murmuró contra el Señor (Ex 16; Nm 11), lo cual no deja de tener analogías con las primeras palabras con las que el tentador intentó quebrantar la fidelidad de Jesús:

> «Si eres Hijo de Dios, manda que estas piedras se conviertan en panes» (Mt 4,3).

Las cosas no son tan claras para la segunda tentación [38]: Satanás conduce a su víctima potencial al templo y le aconseja que realice una acción prodigiosa totalmente gratuita apoyándose en un versículo del Sal 91. Muchos comentaristas han visto aquí una alusión al episodio de Masá y Meribá, cuando le faltó el agua a Israel, y el pueblo se preguntó: «¿Está el Señor en medio de nosotros o no?» (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13). Hay que confesar que la relación entre lo sucedido en el desierto y el relato de Mateo no es aquí tan evidente como en el tema del hambre, sobre el que trata la primera tentación [39]. La tercera, la tentación de la idolatría, fue sin duda la tentación principal de Israel a lo largo de su historia, desde el becerro de oro (Ex 32) hasta todas las seducciones de Baal y de las otras divinidades cananeas. De manera que, si dejamos de lado algunas vacilaciones relativas a la segunda tentación, puede decirse que Jesús pasa por el mismo camino que recorrió Israel en su marcha hacia la tierra prometida, con la diferencia de que él no sucumbe a las seducciones que le habrían alejado de Dios [40].

La experiencia de Israel no es sin embargo la única prefiguración posible de la de Jesús. Las tradiciones populares judías del siglo I concedían una gran importancia a la figura de Salomón, el hijo de David, cuyo reinado glorioso era muchas veces considerado como el prototipo del reinado del Mesías. Se men-

[38] En Lucas es la tercera. Cada redactor da el orden que mejor corresponde a sus propios acentos teológicos. Mateo termina con la escena en la montaña que anuncia la aparición final a los once (Mt 28,16-20). Lucas pone en última posición el diálogo situado en el templo de Jerusalén, el mismo lugar en donde termina su evangelio (Lc 24,53). Así, pues, en las dos obras la última tentación prepara el final del relato. Saber cuál de los dos, Mateo o Lucas, es el más fiel a la fuente común, es prácticamente imposible decidirlo.

[39] De hecho, es sobre todo la respuesta de Jesús la que sugiere esa relación con los sucesos de Masá. Cita Dt 6,16, cuyo texto hebreo completo es: «No tentaréis al Señor, vuestro Dios, como lo tentasteis en Masá». Los Setenta traducen Masá por su significación en griego: «tentación».

[40] Además de los autores de comentarios o de estudios generales sobre Mateo, este punto ha sido bien subrayado por J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert*. Brujas 1968; B. Rey, *Les tentations et les choix de Jésus*. París 1986, 45-101.

ciona a veces al rey prestigioso en los evangelios, sobre todo en el de Mateo y el de Lucas [41]; el paralelismo que establecen entre estos dos personajes subrayan la debilidad de Salomón y la elevada calidad de Jesús. De la misma manera, las tentaciones a las que Jesús resiste recuerdan en muchos aspectos los pecados del hijo de Betsabé, a quien su gran sabiduría no impidió sucumbir en varias ocasiones, dejando finalmente una imagen ambigua en las tradiciones proféticas de Israel. Al comienzo de la escena del desierto, Satanás le tienta a Jesús hambriento para que utilice su poder al servicio de su propia gloria. Pues bien, los relatos populares refieren que Salomón había utilizado la sabiduría para forzar al demonio, no sólo en la ayuda que podía prestarle en la construcción del templo, sino también en el servicio a su propio esplendor. La segunda tentación se sitúa en el alero del templo: Satanás invita a Jesús a tirarse al vacío y contar con la protección de los ángeles. Pues bien, de Salomón se decía que se desplazaba por los aires sobre alfombras volantes y que mandaba a los ángeles. La tercera propuesta que el diablo hace a Jesús, la de dominar todos los reinos de la tierra, recuerda muy directamente el poder del gran rey [42].

Tanto si las tentaciones se refieren a la experiencia de Israel como a las debilidades de Salomón, Jesús se distingue del uno y del otro por el hecho de que se resiste a ellas. A las solicitaciones de Satanás responde en cada ocasión con una cita del Deuteronomio, el quinto libro del Pentateuco, que es esencialmente una colección de frases pronunciadas por Moisés (sucesivamente Dt 8,3; 6,16; 6,13). El texto citado es siempre el de los Setenta, siendo mínimas las modificaciones respecto a la versión griega de la Biblia [43]. Por la manera como se sitúa frente al diablo, Jesús recoge las palabras de Moisés cuando se dirige al pueblo para exhortarle a la fidelidad a la alianza.

De este modo, la escena de la tentación en el desierto hace

[41] Mt 1,6.7; 6,29; 12,42; Lc 11,31; 12,27; cf. *supra,* 24 y nota 15.

[42] Sobre este paralelismo entre las tentaciones de Jesús y las tradiciones judías sobre Salomón, cf. J. Bowman, *Salomon and Jesus:* Abr-Nahrain 23 (1984-1985) 1-13.

[43] La principal se refiere a la cita de Dt 6,13. Mateo sustituye «temer» (es al Señor a quien temerás) por «postrarse ante» (es ante el Señor, tu Dios, ante quien te postrarás: *proskynein).* Este término es muy habitual en él: 13 empleos en Mateo contra 2 en Marcos y 3 en Lucas. Además, recoge la invitación hecha por Satanás a Jesús de postrarse ante él (Mt 4,9).

jugar varias tipologías complementarias: por las tentaciones de que es objeto, Jesús es colocado en una situación análoga a la de Israel en el desierto o a la de Salomón en la cima de su poder. En contraposición, por la firmeza de su propósito y las palabras que lo expresan, reproduce más bien el comportamiento de Moisés, portavoz de un Dios exigente frente a un pueblo tentado continuamente por las seducciones de una prosperidad efímera.

c) La montaña

En el Antiguo Testamento, como en otros muchos textos sagrados, desde el Olimpo hasta el Fuji-Yama, las montañas son lugares simbólicos de la presencia y de la fuerza divinas. Hay dos que ocupan un lugar privilegiado en la tradición judía: el monte Sinaí, en donde estuvieron Moisés y Elías, y el monte Sión de Jerusalén, la ciudad de David.

Más que los otros evangelistas, Mateo concede una gran importancia al tema de la montaña [44]. Utiliza esta palabra en los pasajes de la triple tradición, en los que Marcos y Lucas lo hacen igualmente, por ejemplo en el relato de la transfiguración (Mt 17,1 y par), mencionando además algunas otras montañas en las que Jesús se presenta, sin que tengan un equivalente en los otros evangelistas: por ejemplo, la de la tercera tentación (Mt 4,8), la del discurso llamado precisamente sermón de la montaña (Mt 5,1) [45] y la de la última aparición (Mt 28,16). En los dos últimos casos, se encuentra en situación de autoridad indiscutible para dictar unos mandamientos, lo mismo que Moisés en el Sinaí. La disposición de los personajes y el contenido de la enseñanza dada «en la montaña», sea cual fuere su emplazamiento geográfico preciso, constituyen unos indicios importantes que tienden a probar que el modelo mosaico es uno de los elementos principales de la cristología mateana [46].

[44] En Mateo hay 16 empleos de esta palabra contra 11 en Marcos, 12 en Lucas y 5 en Juan; véase T. L. Donaldson, *Jesus on the Mountain. Study in Matthean Theology*. Sheffield 1985.

[45] Sobre Jesús, nuevo Moisés en el sermón de la montaña, cf. *supra*, c. 2,3: *El justo y la Torá.*

[46] Para el sermón de la montaña, cf. la obra ya clásica de W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge 1964.

d) Mirada crítica sobre el modelo

Desde el evangelio de la infancia hasta las últimas líneas del relato, no faltan por tanto argumentos para afirmar que Mateo presenta a Jesús bajo los rasgos de un nuevo Moisés. Reelabora en este sentido algunos pasajes que posee en común con otros evangelistas, como es el caso de la tentación en el desierto; y varias de las perícopas o secciones que le son propias parecen reforzar el paralelismo entre los dos personajes, siendo el uno y el otro enviados por Dios, mediadores de la Torá, encargados de dar a conocer a los hombres los mandamientos gracias a los cuales pueden actuar por el camino de la justicia.

Sin embargo, al examinar los capítulos dedicados a la infancia de Jesús, se ha podido observar que Moisés no era ni mucho menos la única figura veterotestamentaria que él asumía. En este mismo sentido se puede advertir que la insistencia en el papel representado por Moisés no es siempre tan fuerte en Mateo como cabía esperar [47]. Curiosamente, Mateo es entre los cuatro evangelistas aquel que menciona a Moisés en menos ocasiones [48]. El nombre del legislador no figura, por ejemplo, en la controversia sobre la tradición de los antiguos (Mt 15,1-20), a pesar de que se encuentra en el paralelo de Marcos (Mc 7,10); lo mismo ocurre en el final de la disputa con los saduceos sobre la resurrección de los muertos (Mt 22,31, comparado con Mc 12,26). Esto evidentemente no prueba nada. El argumento estadístico puede incluso darse la vuelta de esta manera: si Mateo considera a Jesús como el nuevo Moisés, se ve conducido inevitablemente a mencionar poco al antiguo, ya que éste se borra ante aquel que ocupa desde entonces su lugar.

El hecho es que Moisés no es sin duda –como han mostrado suficientemente los análisis anteriores– el modelo único, ni siquiera quizá el mejor modelo en que se inspiró el evangelista para describir la figura de Jesús. La historia de la redacción de Mateo es sin duda, en parte, responsable de esta complejidad: en un nivel de elaboración del texto, ha prevalecido el modelo davídico; en otro nivel, el modelo mosaico; y en otro, es más bien el destino de Israel el que se cumple en Jesús. No cabe duda

[47] Véase principalmente J. M. Gibbs, *The Son of God as the Torah Incarnate*, en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, IV, 1968, 38-46.

[48] 7 veces en Mateo, 8 en Marcos, 10 en Lucas y 12 en Juan.

de que está presente la temática del nuevo Moisés. Está incluso lo bastante para que, sin graves riesgos de engaño, se la pueda situar en un nivel de la historia del texto bastante cercano a la redacción última. Pero tiene que coexistir con otras dimensiones del cumplimiento, concretamente con la que ya hemos indicado y sobre la que conviene que nos detengamos ahora: Jesús, cumplimiento del destino de Israel.

3. Jesús, cumplimiento de Israel

La primera cita de cumplimiento de Mateo es la del Enmanuel, que sirve para ilustrar el relato del anuncio a José (Mt 1,18-25). Poco después viene la segunda, más allá del episodio de los magos, en donde se revela sutilmente la doblez de Herodes (Mt 2,1-12). Con ella termina la perícopa de la huida a Egipto, que se formula de este modo:

> «José se levantó, tomó al niño y a su madre de noche, y partió hacia Egipto, donde permaneció hasta la muerte de Herodes. Así se cumplió lo que había anunciado el Señor por el profeta: De Egipto llamé a mi hijo» (Mt 2,14-15).

El profeta en cuestión es precisamente Oseas, el profeta del cariño de Dios, que, en los períodos más negros de la infidelidad del pueblo elegido, recuerda que el amor del Señor por Israel, su hijo, no ha fallado jamás. Esto fue incluso lo que permitió existir a Israel, puesto que su historia comienza con la llamada que Dios le dirigió en el tiempo en que no era todavía un pueblo, sino un simple conglomerado de esclavos oprimidos por los egipcios:

> «Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1).

Mateo no cita más que algunas palabras del profeta, traduciéndolas literalmente a partir del hebreo. El término «hijo», que en el texto de Oseas se aplica a Israel, designa en su evangelio muy claramente a Jesús rehaciendo el mismo itinerario que el pueblo llamado a salir de Egipto para ir a la Tierra prometida [49]. El Hijo-Israel se ha convertido en el Hijo-Jesús,

[49] El texto griego de Oseas no podría ser utilizado por Mateo de la misma manera, ya que, en vez de «hijo» en singular, habla de «hijos» en plural.

hasta el punto de que la expresión los «hijos de Israel», corriente en toda la tradición judía para designar al pueblo elegido, está ausente en Mateo hasta el relato de la pasión [50].

a) La primera cita de Jeremías (Mt 2,18)

El evangelista no tarda pues en describir a Jesús como si fuera el cumplimiento de Israel; lo presenta así en la segunda parte de su evangelio de la infancia, una vez que las confidencias hechas a Herodes por los magos han despertado la desconfianza del rey y provocado la huida de la sagrada familia a Egipto. Herodes, sin embargo, no sabe absolutamente nada de esta huida. Al ordenar la matanza de los niños judíos de una región entera, tiene la esperanza de deshacerse de Jesús, aun sin haberlo identificado: situación de una ironía cruel la de un soberano que organiza el asesinato de sus súbditos para preservar su trono, a pesar de que su misión es precisamente protegerles contra toda agresión extranjera.

Mateo comenta este acontecimiento por una cita de cumplimiento, la primera en la que el profeta cuyo oráculo recuerda es designado por su nombre: se trata de Jeremías. Volverá a mencionar a Jeremías en el momento de la confesión de Cesarea (Mt 16,14), y en la última cita de cumplimiento (Mt 27,9). Vale la pena observar que estos tres casos son los únicos en que se menciona a Jeremías en el Nuevo Testamento [51].

He aquí el texto de la primera cita, la que sirve de comentario a la muerte de los inocentes:

> «Así se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías:
> Se ha escuchado en Ramá un clamor
> de mucho llanto y lamento:
> es Raquel que llora por sus hijos,
> y no quiere consolarse
> porque ya no existen». (Mt 2,17-18).

[50] Se la encuentra simplemente en Mt 27,9, en un pasaje que Mateo presenta como una cita de Jeremías; cf. *infra,* 150.

[51] Sobre Jeremías en Mateo y las dos citas de cumplimiento que se le atribuyen, nos permitimos remitir a nuestro estudio: M. Quesnel, *Les citations de Jérémie dans l'évangile selon saint Matthieu:* Estudios bíblicos 47 (1989) 513-527. Bibliografía en notas 2 y 3, p. 514.

El texto citado pertenece a un oráculo pronunciado por Jeremías poco después de la caída de Jerusalén el 587 a. C. Evoca la partida de los judíos para el destierro, deportados a Babilonia por las tropas del vencedor, el terrible Nabucodonosor. Raquel, mujer predilecta del patriarca Jacob, llora sobre sus descendientes que dejan tras de sí una tierra desolada (Jr 31,15).

Pues bien, una tradición judía popular, de la que se han encontrado huellas incluso en el texto bíblico del Génesis, sitúa el sepulcro de Raquel en un lugar cerca de Belén, que todavía se venera en nuestros días (Gn 35,19). Para Mateo, la mujer de Jacob está entonces bien situada para hacer salir del más allá una lamentación sobre la suerte de las jóvenes víctimas de la crueldad de Herodes. Al segurar que el asesinato de los niños cumple el oráculo de Jeremías, el evangelista pone entonces en movimiento un juego de sutiles correspondencias entre los perseguidores y los perseguidos, en diferentes niveles de la historia.

En el nivel más antiguo, el de los acontecimientos contemporáneos de Jeremías, las víctimas son los judíos deportados, obligados a abandonar la tierra de sus antepasados. Los verdugos entonces son múltiples. Los más evidentes son Nabucodonosor y sus tropas, invasores del país de Israel, al que dejan vacío de sus habitantes que van desterrados a una tierra extraña. Pero más profundamente –y es éste uno de los estribillos constantes de la predicación de Jeremías–, la causa real de la desgracia de Israel es la injusticia de sus dirigentes, sobre todo sacerdotes y profetas, ávidos de ganancias e incapaces de conducir al pueblo del que son teóricamente los jefes [52]. Indirectamente, pero de manera más fundamental aún que los babilonios, también ellos son los perseguidores de las gentes del país, cuyas casas han sido destruidas, sus campos devastados, sus bienes saqueados, y su misma vida castigada con un duro destierro. Un rey extranjero y unas autoridades judías infieles han conjugado trágicamente sus esfuerzos para llevar al aniquilamiento del pueblo.

Al nivel de los acontecimientos que narra Mateo en el evangelio de la infancia, las víctimas inocentes son los niños de Belén, cuyo único delito es tener aproximadamente la misma edad que Jesús y habitar en la misma provincia. Herodes, el

[52] Cf., por ejemplo, Jr 6,13; Lam 4,13.

verdugo, asume bastante bien la doble figura de los perseguidores del tiempo de Jeremías. Por su origen extranjero, porque es de familia idumea, recuerda a Nabucodonosor. Pero además, al estar sentado en un trono que ha adquirido gracias a la complicidad del poder romano, es también la autoridad judía de referencia, que no vacila en hacerse aconsejar por los sumos sacerdotes y los escribas de Jerusalén, que ocupan a su lado, en el evangelio de la infancia, un lugar de casi-cómplices (Mt 2,4).

Pero hay que considerar además un tercer nivel de acontecimientos, que hay que poner en paralelo con los anteriores, a saber, aquel por el que Jesús es la víctima: víctima virtual solamente en tiempos de Herodes el Grande, ya que, gracias a varias intervenciones del ángel del Señor, consigue escapar de las manos de su perseguidor, pero que será una víctima muy real unos treinta años más tarde, habiendo sido anticipada la pasión por las provocaciones y los sufrimientos que padeció de niño [53]. Los verdugos que entregarán a la muerte a Jesús todavía no se han levantado contra él en el momento en que se desarrollan los acontecimientos ligados a su infancia, pero el texto da a entender con claridad que serán los dignos sucesores de Herodes y su pandilla.

Podemos agrupar en un cuadro el juego de los cumplimientos que acabamos de señalar, dejando de rellenar por el momento la casilla de los que matarán a Jesús:

	Perseguidor	Perseguido
1. Tiempo del destierro	Nabucodonosor y los jefes de Israel	El pueblo de Israel
2. Evangelio de la infancia	Herodes	Los niños de Belén
3. Pasión		Jesús

La primera cita de Jeremías, en la misma lógica que la de Oseas que la precede inmediatamente, sigue presentando a Jesús

[53] La anticipación de la pasión por los sucesos relatados en Mt 2 queda bien subrayada en R. E. Brown, *Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986. Part I: Matthew:* The Catholic Biblical Quarterly 48 (1986) 468-483; G. Segalla, *Una storia annunciata.* Brescia 1987.

como el cumplimiento de Israel. Y lo hace insistiendo en sus sufrimientos, que reproducen los que el pueblo sufrió tantas veces en el pasado, víctima de persecuciones injustas.

Las indicaciones geográficas repartidas en la segunda parte del evangelio de la infancia subrayan también esta presentación: la sagrada familia se desplaza de la tierra judía a Egipto, y luego de Egipto a la tierra de Israel. Aquel fue en otros tiempos el itinerario de Abrahán, el lejano antepasado del pueblo (Gn 12,10-20). Fue luego el itinerario de Jacob y de sus hijos que bajaron a Egipto, habiéndose hecho el regreso unos siglos más tarde, en tiempos del éxodo. Y más tarde todavía, cuando la caída de Jerusalén, los israelitas tuvieron que abandonar de nuevo su tierra por el país de la deportación: esta vez, Babilonia sustituía a Egipto, pero seguía siendo una región de lágrimas en donde la única esperanza era la perspectiva del retorno a Sión (Sal 137), retorno que no podrá llevarse a cabo más que después de una duración simbólica de setenta años cumplidos [54]. A través de las persecuciones y de los desplazamientos, todo el final del evangelio de la infancia muestra cómo Jesús fue renovando las emigraciones del pueblo de Israel a lo largo de su historia.

El paralelismo prosigue en los primeros capítulos de la vida pública: está en primer lugar la bajada al Jordán, el paso por las aguas que renueva a su manera la salida de Egipto (Mt 3,13-17); viene luego la estancia en el desierto, donde el Hijo de Dios sufre durante cuarenta días las tentaciones que habían sufrido los hebreos durante cuarenta años (Mt 4,1-11) [55]. De manera que, cuando Jesús comienza a predicar, el juego de símbolos que lo designan como cumplimiento de Israel funciona a continuación un tiempo suficiente para que el lector lo haya comprendido; puede proseguir entonces su lectura del texto sin temor a que lo pierda de vista.

[54] Las citas de cumplimiento de Mt 2 juegan mucho con los nombres geográficos. Este punto ha sido advertido por K. Stendahl, *Quis et unde?*, en *Festschrift J. Jeremias*. Berlín [2] 1964, 94-105; cf. también F. Martin, *Naître entre juifs et païens:* Sémiotique et Bible 51 (septiembre 1988) 8-21.

[55] De Mt 1,1 a 4,11, pero sobre todo a partir de Mt 2,15, la tipología Jesús-Israel está muy desarrollada en el evangelista. Este hecho ha sido muy subrayado por D. C. Allison, *The son of God as Israel: A Note on Matthean Christology:* Irish Biblical Studies 9 (1987) 74-81; sobre Mt 4,1-11, cf. *supra*, 139.

b) La segunda mención de Jeremías (Mt 16,14)

A media carrera del relato de Mateo, en la escena de la confesión de Cesarea, interviene de nuevo Jeremías, mencionado esta vez por los discípulos. A la pregunta que Jesús les hace sobre la identidad que le atribuye la gente, responden:

> «Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías o uno de los profetas» (Mt 16,14).

¿Por qué tan sólo Mateo entre los otros evangelistas menciona aquí a Jeremías?

El hecho de que sea conocido Jeremías como un profeta que sufrió mucho no explica las cosas, porque hasta ahora Jesús no ha sido perseguido de veras, y el primer anuncio de su pasión viene solamente más tarde. Tampoco puede pesar mucho la imagen que Jeremías dejó a las futuras generaciones de haber sido un anunciador de desgracias, ya que Jesús no ha anunciado nada por el estilo, sino todo lo contrario.

Pero el profeta de Anatot, como se ha subrayado, fue uno de los que denunció con mayor vigor la incuria de los dirigentes de Israel. Pues bien, precisamente antes de la confesión de Cesarea, Jesús acaba de decir a sus discípulos:

> «Tened mucho cuidado con la levadura de los fariseos y saduceos» (Mt 16,6.11).

Y el evangelista comenta:

> «Entonces comprendieron que no se refería a que tuvieran cuidado con la levadura del pan, sino con las enseñanzas de los fariseos y saduceos» (Mt 16,12).

Lo mismo que Jeremías, que se lamentaba por las desdichas de Israel y denunciaba la irresponsabilidad de sus jefes, Jesús se presenta ante sus contemporáneos como el acusador de las autoridades judías de su época [56]. El pueblo se encuentra en la misma situación de las ovejas que no tienen pastor (Mt 9,36).

[56] La idea de que Jesús, como Jeremías, denuncia principalmente la culpa de los dirigentes del pueblo nos parece más precisa y más justa que la que indican algunos autores según los cuales Jesús y Jeremías habrían desarrollado la ceguera y la culpa de todo el pueblo; véase esta última opinión en H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde.* Würzburgo 1986, 127-162.

Los escribas y los fariseos se convierten en los campeones de unas tradiciones que conducen a una adoración puramente formal (Mt 15,1-9). Su enseñanza es como una levadura de efectos destructores, ya que provoca la fermentación de toda la masa: esta imagen es esencialmente negativa en un pueblo que celebra la fiesta de su liberación, la pascua, retirando toda huella de levadura en las casas y consumiendo ázimos durante ocho días.

Es sin duda este clima de acusación de los dirigentes judíos, más fuerte en Mateo que en los otros evangelistas, el que favorece la respuesta que dieron los discípulos. En opinión de la gente, la forma como se sitúa Jesús respecto a las autoridades judías de su tiempo recuerda la de la mayor parte de los profetas, muy especialmente de Jeremías, que no ahorró palabras duras y mostró su desilusión sobre la buena voluntad de los dirigentes de su época. La mención de Jeremías a medio camino del relato de Mateo recoge la cita que el evangelista utilizó a propósito del asesinato de los niños inocentes, y anuncia la cita de cumplimiento final, de la que Jeremías es asignado también como autor.

c) *La última cita de cumplimiento* (Mt 27,9-10)

Es también un episodio propio del relato de Mateo el que viene a concluir la segunda cita de Jeremías, que es al mismo tiempo la última cita de cumplimiento de toda la obra. El redactor refiere una escena particularmente trágica en la que Judas, lleno de remordimientos en el momento en que Jesús es conducido al pretorio de Pilato, devuelve a los sumos sacerdotes y a los ancianos los treinta denarios que le habían ofrecido para que proporcionase a las autoridades judías los datos que permitieran el arresto de su maestro. Reconoce su traición, y la inocencia de aquel a quien ha entregado. Pero ya es demasiado tarde: los jefes sonríen maliciosamente y se niegan a seguir conversando. Judas se desembaraza entonces de aquel dinero que simboliza su culpabilidad tirándolo cerca del santuario, y corre a colgarse.

Vale la pena señalar dos cosas a propósito de este ahorcamiento. En primer lugar, el hecho de que representa una versión de la muerte de Judas distinta de la que figura en los Hechos de

los apóstoles; sólo Mateo habla claramente de suicidio [57]. Y en segundo lugar, el hecho de que este gesto recuerda el de un personaje igualmente siniestro del Antiguo Testamento, el traidor Ajitófel, el otro suicida de la Biblia, que también se ahorcó (2 Sm 17,23) [58].

Tras el gesto de Judas, los sumos sacerdotes recogen el dinero y lo utilizan para la compra de un terreno llamado «el campo del alfarero», para dedicarlo a la sepultura de los extranjeros. El evangelista concluye la escena de esta manera:

> «Así se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías: Tomaron las treinta monedas de plata, precio de aquel que fue tasado por los hijos de Israel, y compraron el campo del alfarero, según lo que me mandó el Señor» (Mt 27,9-10).

Esta cita de cumplimiento plantea un montón de cuestiones, que no acaban de resolver los exegetas [59], ya que no hay ningún texto en el libro de Jeremías que corresponda a la cita dada por Mateo. Hay ciertamente en Jeremías algunos temas parecidos a los que toca el evangelista: una visita del profeta a casa de un alfarero (Jr 18,1-6), la acción simbólica de un cántaro roto para anunciar la suerte próxima de Jerusalén y sus habitantes (Jr 19), y la compra de un campo que anuncia la restauración de Israel después de la catástrofe (Jr 32,6-15). Pero las relaciones que se pueden establecer entre el texto de Mateo y el libro del profeta son meramente alusivas, como puede verse.

De hecho, la cita que se da como procedente de Jeremías corresponde mejor a un pasaje de la colección de Zacarías: para representar a Dios apacentando a las ovejas de Israel, el autor del libro ejecuta el mimo de una escena simbólica en la que representa el papel de un pastor. Como el pueblo se niega a

[57] Pedro narra la muerte de Judas en Hch 1,18-20. Este relato difiere sensiblemente del de Mateo: en los Hechos, Judas da un traspiés y muere accidentalmente cuando va a ver el terreno que ha comprado. Los detalles que se dan sobre su muerte: su cuerpo que se rompe, sus entrañas que se dispersan, corresponden a la manera habitual de describir la muerte de un impío. En Mateo, la compra del campo la hacen los sumos sacerdotes tras el suicidio del traidor. Está claro que cada autor ha construido su escenario a partir de unos detalles de la tradición común, siendo los dos históricamente inconciliables.

[58] El término griego de Mateo, *apanchesthai* («colgarse»), utilizado en solo este lugar en el Nuevo Testamento, es precisamente el que la traducción de los Setenta emplea para describir el suicidio de Ajitófel (2 Re 17,23 LXX).

[59] Nos permitimos de nuevo remitir a nuestro estudio mencionado en la nota 51 de este capítulo.

dejarse gobernar, el pastor deja su cargo. Los tratantes le pagan entonces su salario, treinta siclos de plata, el precio de un esclavo, manifestando así la poca estima que tienen por el pastor, e indirectamente por el Señor. Este último invita entonces al profeta a deshacerse del dinero, ya que su valor es ridículo. He aquí el texto correspondiente:

> «Ellos me pagaron treinta monedas de plata. El Señor me dijo: Echa al tesoro ese valioso precio en que me han tasado. Tomé las treinta monedas de plata y las eché en el tesoro del templo del Señor» (Zac 11,12-13).

La relación más evidente entre este pasaje de Zacarías y la cita dada por Mateo se basa en un paralelismo literario de alcance muy limitado: el hecho de *echar treinta monedas de plata*. Hay además otros temas comunes a los dos textos, como la idea del precio en el que es posible valorar o calcular la vida de alguien (pero los términos utilizados por Mateo y por el texto griego de Zacarías no son los mismos). Hay que observar además que la misma palabra hebrea puede designar al alfarero y al fundidor, y que la acción de echar el dinero, realizada por el pastor del libro de Zacarías, recuerda el gesto de Judas referido, no por la cita propiamente dicha, sino por el relato que la precede (Mt 27,5). En resumen, es verdad que la colección de Zacarías ofrece una mejor base bíblica para la cita de Mateo que la de Jeremías. Si uno se detiene entonces en el cumplimiento que desarrolla el evangelista, la intención recae en la escasez del precio en que Jesús fue valorado por las autoridades judías, signo del desprecio en que tienen a su Señor y al profeta que es su mensajero, tanto en el caso de Zacarías como en el de Jesús.

Es verdad que la búsqueda que se ha hecho en los escritos de Jeremías puede sin duda llevarse más lejos de lo que se hace comúnmente. Para la tradición judía del siglo I, el profeta no es simplemente el autor del libro que lleva su nombre, sino también el de la colección de Lamentaciones, esos largos poemas que hablan de la miseria de Israel después de la caída de Jerusalén en el año 587. Pues bien, precisamente el texto de la cuarta Lamentación encierra numerosos términos comunes con la cita de Mateo, principalmente en la versión griega de los Setenta. He aquí los dos primeros versículos en traducción literal:

«¡Cómo se ha deslucido el oro!
¡Cómo perdió brillo el oro puro!
Las piedras sagradas están esparcidas
en la entrada de todos los caminos.
Los habitantes de Sión, estimados,
valiosos como el oro,
son considerados como vasijas de barro,
obras de manos del alfarero».

(Lam 4,1-2 LXX) [60].

El objeto despreciado, en este texto, no es –como en el texto de Zacarías– el profeta enviado por el Señor: se trata del pueblo santo, de los hijos de Sión. A pesar de que tienen un valor comparable al del oro, la plata y las piedras preciosas, son tratados ahora, debido a la devastación que han hecho en él los babilonios, como vulgares utensilios de barro, es decir, como los objetos más comunes y corrientes de una casa oriental. Y de esto son responsables los jefes, tal como se indica a continuación en esta cuarta Lamentación:

«La culpa fue de sus profetas que pecaron,
y de sus sacerdotes que hicieron mal,
derramando sangre inocente en medio de ella».

(Lam 4,13).

Además del acento que pone en la culpabilidad de los jefes, este pasaje aborda también el tema de la sangre derramada, muy presente en el relato de la pasión de Jesús, particularmente en Mateo (Mt 27,4.6.8.24.25).

Así, pues, si la tipología sacada del libro de Zacarías merece tenerse en consideración, a saber, la de Jesús cumpliendo la figura del profeta vilipendiado por las autoridades judías, parece ser que la cuarta Lamentación favorece otra, igualmente fundada y quizá más, en la medida en que proviene de un escrito atribuido a Jeremías, el profeta mencionado expresamente por Mateo. Lo mismo que en el relato de la muerte de los inocentes, Jesús asume aquí la figura de Israel maltratado, siendo entonces perseguidores los sumos sacerdotes y ancianos del siglo I, lo mismo que los sacerdotes y los profetas del tiempo de Jeremías eran la causa verdadera de las desdichas de su tiempo.

[60] Palabras griegas comunes entre Mt 27,9-10 y Lam 4,1-2 (LXX): dinero, hijo, precioso (la misma raíz que «precio» de Mt 27,10), alfarero.

Puede establecerse entonces un cuadro de correspondencias análogo a aquel que trazábamos a propósito de la otra cita de Jeremías. Según se construya el paralelismo a partir del texto de Zacarías o a partir del de las Lamentaciones de Jeremías, se ponen de relieve dos tipologías diferentes:

		Perseguidor	Perseguido
Destierro	Zac	Jefes judíos	El profeta
	Lam	Sacerdotes y profetas	Israel
Pasión de Jesús		Sumos sacerdotes y ancianos	Jesús

La tipología basada en las Lamentaciones no deja de recordar la del cuadro precedente: en los dos casos, el pueblo de Israel interviene como figura de Jesús perseguido, mientras que sus jefes ocupan claramente el lugar de los perseguidores.

Existe, sin embargo, en el texto de Mateo, una coalición importante entre el pueblo y sus dirigentes. En la escena de la comparecencia ante Pilato, la gente excitada por los sumos sacerdotes y los ancianos llega a reclamar por sí misma la ejecución de Jesús. Es verdad que esto no es exclusivo del relato de Mateo (Mt 27,20-23 y par), pero Mateo es el único evangelista que pone en labios de «todo el pueblo» (cuenta cada una de las palabras), en el momento en que Pilato acaba de declarar su inocencia, la terrible y célebre frase: «Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27,25) [61].

Y no es eso todo. Para expresar bien que declina toda responsabilidad en la ejecución que va a tener lugar, Pilato ordena que le traigan agua para lavarse las manos, y declara a la gente: «No me hago responsable de esta muerte; allá vosotros» (Mt 27,24). Este versículo es también exclusivo de Mateo. Pues bien, cuando los sumos sacerdotes, en el momento en que Judas les devuelve el dinero, se niegan a echarse atrás en el proceso

[61] Sobre el sentido preciso de esta expresión, cf. G. R. Baum, *Les juifs et l'évangile*. París 1965, 83-91, así como el estudio muy documentado de V. Mora, *Le refus d'Israël. Matthieu 27,25*. París 1986.

asesino que han tramado, manifiestan una opinión muy parecida: «A nosotros, ¿qué? ¡Allá tú!» (Mt 27,4).

En otras palabras, se asiste a un abandono de responsabilidad paralelo: de Pilato en manos de la gente, solidaria a su vez de los jefes judíos; y de los jefes judíos en manos de Judas [62]. Judas se encuentra entonces colocado por el texto en posición de chivo expiatorio, al final de la cadena de culpabilidad. Se suicida. Y el cumplimiento de todo esto es una cita en la que Israel está a la vez de parte de la víctima, Jesús, y de parte del verdugo, los sumos sacerdotes y los ancianos.

Finalmente, Mateo presenta un escenario terrorífico: la cabeza de Israel, los jefes judíos, mata al cuerpo, Jesús. Al ser entregado Jesús a la muerte, se cumple una especie de suicidio de Israel simbólicamente figurado por el de Judas: todas las frases del texto por las que se ha transferido sobre él la culpabilidad de los diferentes actores del asesinato contribuyen a hacerle representar este papel simbólico. Y –cruel ironía subrayada igualmente por el texto de Mateo– el dinero de la traición es lo que les sirve precisamente a los jefes judíos para comprar un campo «para sepultura de los forasteros»: en pleno corazón de Jerusalén, los extranjeros se encuentran ahora en su casa por lo que acaba de ocurrir (Mt 27,7). Habiendo consumado el fin de su pueblo por el asesinato de aquel que había asumido su destino, los sumos sacerdotes llevan a cabo a su pesar la apertura del evangelio a otros que no son los hijos de Israel, apertura que alcanzará todo su esplendor en la montaña de Galilea, donde termina el relato (Mt 28,16-20) [63], después de que los judíos se hayan encerrado definitivamente en fábulas montadas en todas sus piezas, siempre a base de dinero (Mt 28,15).

En definitiva, la figura de Jesús como cumplimiento de Israel es de una enorme riqueza, al mismo tiempo que reviste un carácter sumamente trágico. Es ante todo a través de las perse-

[62] Este mismo juego de pasar la responsabilidad a otros está bien explicado en J. Escande, *Judas et Pilate prisonniers d'une même structure (Mt 27,1-26):* Cahiers Bibliques Foi et Vie 18 (junio 1979) 92-100.

[63] El texto, sin embargo, hace una distinción entre el extranjero (en griego *ho xenos:* Mt 27,7) y las naciones (en griego *ta ethnè:* Mt 28,19). Tradicionalmente, el extranjero es el no-judío que reside en medio de Israel, que tiene derecho a ciertas consideraciones; véase, por ejemplo, Ex 22,20.

cuciones sufridas por Jesús como el texto la presenta a nuestra vista. Oseas, a quien no se menciona, y sobre todo Jeremías, a quien Mateo da una importancia que no le atribuye ningún otro escrito del Nuevo Testamento, son los profetas sobre los que se basa esta tipología. Israel es entonces principalmente, también él, un oprimido a quien Dios llama a una filiación por la que se hará libre.

A medida que el relato se encamina hacia la pasión, Israel se va poniendo, a través de los jefes con los que el pueblo entero acaba por unirse, del lado de los perseguidores. En el asesinato de Jesús consuma entonces su propia muerte, simbólicamente figurada por el suicidio de Judas [64].

Todo esto, digámoslo con claridad, es ante todo una construcción mateana; los otros evangelistas no la recogen de ningún modo, y sería abusivo atribuirle una historicidad que en verdad no tiene. Lo cierto es que plantea cuestiones particularmente delicadas sobre las que habrá que volver. La cuestión del cumplimiento no puede cerrarse sin que estudiemos –siempre dentro de la perspectiva mateana– el papel que el redactor atribuye al Israel histórico. Al final del relato, el pueblo de la Biblia se encuentra desposeído de su elección. Pero, ¿cómo se ha llegado hasta ahí?

4. Jesús y el Israel histórico

El evangelio de Mateo está empapado del ambiente judío desde su primera línea. Haciendo remontarse a Abrahán la genealogía de Jesús, delimita un contexto, el del pueblo que tiene en el patriarca a su primer padre. Con ello, el lector queda advertido de que va a ser preciso sumergirse en una historia muy localizada sobre la superficie del vasto mundo, casi una historia familiar.

Es una realidad, que se encargan de confirmar los análisis que acabamos de hacer sobre el cumplimiento y la tipología, el hecho de que, en Mateo más que en cualquier otro evangelista, Israel representa un papel de primer orden en el desarrollo del

[64] Otra formulación del itinerario que hace recorrer el relato de Mateo: en Mt 2,17-18, el rey (Herodes) mata a los hijos de Israel; en Mt 27,3-26, los hijos de Israel matan al rey (Jesús). Queda cerrado el círculo.

relato, muy contrastado por otra parte; porque en labios de Jesús se encuentran palabras que reservan al pueblo elegido una especie de exclusividad muy sorprendente, al mismo tiempo que unas frases sumamente duras por las que es rechazado a las tinieblas exteriores. Mateo parece mostrarse tanto más severo con los judíos cuanto que ha afirmado para con ellos una actitud de predilección por parte de Dios, como esos autores, animados por una gran pasión, dispuestos a quemar lo que han adorado.

a) La opción de Jesús en favor de Israel

«He sido enviado sólo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (Mt 15,24). Esta respuesta de Jesús a sus discípulos, en presencia de una cananea que había venido a implorar su misericordia en favor de su hija poseída por el demonio, es muy severa. Ausente del relato paralelo de Marcos (Mc 7,24-30), es la ilustración más clara de la opción exclusiva de Jesús. Uno se extraña de este exclusivismo, poco compatible con la conmiseración que muestra habitualmente Jesús con los que se ven tocados por la desgracia.

Mateo, lo mismo que Marcos, sitúa el encuentro entre Jesús y la extranjera en un viaje durante el cual Jesús se desplaza en dirección a Tiro (Mt 15,21). Pero se cuida mucho de precisar que la mujer había «venido de aquellos contornos» (Mt 15,22): la escena sigue teniendo lugar en tierra judía, aunque estaban cerca las provincias paganas. Parece ser muy importante para el evangelista, que va a referir un exorcismo en beneficio de una pagana –ya que finalmente Jesús se dejará rendir por los argumentos que ella propone–, no situar este suceso en el extranjero, para que no se vea enturbiada la opción preferencial por Israel: es verdad que una extranjera se benefició del poder del Mesías, ya que supo colocarse entre los perrillos que comen las migajas que caen de la mesa de sus amos, pero es precisamente porque reconoció los derechos del pueblo elegido; y el amo por excelencia no por eso abandonó a los suyos: fue ella la que tuvo que atravesar la frontera.

El comportamiento de Jesús es coherente con las consignas que da a sus discípulos en el momento en que los envía por primera vez en misión:

> «No vayáis a regiones de paganos ni entréis en los pueblos de Samaría. Id más bien a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (Mt 10,5-6).

También en esta ocasión, Mateo es el único evangelista en el que existe esta cláusula de exclusividad. Se deriva de una constatación desilusionada que acaba de hacer sobre la miseria de las turbas judías, «porque estaban cansados y abatidos como ovejas sin pastor» (Mt 9,36). La incompetencia de los dirigentes espirituales es tan grande que resulta urgente consagrarse al rebaño; y esto está de acuerdo con la misión de la que Mateo dice que se siente investido Jesús: ha sido enviado solamente para esto.

El encuentro de Jesús con la cananea merece ser relacionado con el que tuvo con otro pagano, el centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-13). Es curioso que Jesús no exprese aquí ninguna reticencia. Está dispuesto a ponerse en camino, atendiendo a la petición de un romano, para acudir junto al lecho de su criado enfermo. Es verdad que este criado es muy probablemente un adolescente judío de la región, lo cual distingue esta situación de aquella de la cananea que pedía un exorcismo para su hija, pagana como ella. Es el centurión el que se niega a que se desplace Jesús: si el Maestro manda sobre las fuerzas del mal, puede muy bien actuar a distancia. Es inútil que corra el riesgo de contraer una impureza por entrar en la casa de una persona no judía. Bastará una sola palabra para que tenga lugar la curación; en cuestión de obediencia, un centurión sabe muy bien lo que se dice.

Jesús no puede menos de admirarse por esta convicción. A pesar de ser pagano, aquel hombre podría dar muy buenas lecciones a los judíos:

> «Os aseguro que jamás he encontrado en Israel una fe tan grande. Por eso os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el banquete del reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados fuera a las tinieblas; allí llorarán y les rechinarán los dientes» (Mt 8,10-12).

Estas palabras son de doble filo. Rinden homenaje a la fe del centurión, y coinciden en este punto con las que dirigió a la cananea: «Mujer, ¡qué grande es tu fe!» (Mt 15,28). Pero al mismo tiempo anuncian una participación de los paganos en el reino, que va acompañada de una exclusión de los judíos. Se

percibe que hay algo que se mueve: Jesús es y sigue siendo un predicador para Israel, pero la indiferencia de éste a las palabras que escucha lo va a ir excluyendo progresivamente del reino proclamado, y hará de forma que se vea reemplazado por paganos de todos los orígenes. Anteriormente, algunos profetas habían denunciado el endurecimiento del pueblo y habían anunciado por otro lado la participación de los paganos en la salvación, pero ninguno había llegado a predecir semejante sustitución, en la que la acogida de los unos iría acompañada del rechazo de los otros.

Efectivamente, poco después del encuentro de Jesús con el centurión, Mateo va a contar cómo los dirigentes judíos se cierran a la predicación del evangelio. Son en primer lugar los escribas los que le recriminan a propósito del perdón que ha concedido a un paralítico (Mt 9,1-8); luego los fariseos, porque Jesús trata de cerca con los publicanos y pecadores (Mt 9,10-13); después los discípulos de Juan Bautista y los fariseos, asociados a los escribas en su mismo cuestionamiento acusador a propósito del ayuno (Mt 9,14-17). Intervienen de nuevo los fariseos con ocasión de las espigas recogidas por los discípulos, un día de sábado, y de la curación de un hombre con la mano atrofiada (Mt 12,1-13). Su hostilidad se va precisando, y empiezan a pensar en asesinarlo; Mateo concluye:

> «Los fariseos, al salir, se pusieron a planear el modo de acabar con él» (Mt 12,14) [65].

Las controversias toman entonces un giro más vivo. Acusan a Jesús de ser un agente de Belcebú (Mt 12,24); le atacan por el contenido de su enseñanza, que no tiene suficientemente en cuenta las tradiciones fariseas (Mt 15,1-9); empiezan a tenderle trampas (Mt 16,1-4), y la subida de la violencia se hace un día tan manifiesta que el asesinato parece inevitable. La confesión de Cesarea va seguida inmediatamente del primer anuncio de la pasión, momento en que no parece ya posible dar marcha atrás.

De este modo, toda la sección que va desde el comienzo de

[65] A diferencia de Marcos, Mateo marca poco la diferencia entre los diversos grupos judíos que se oponen a Jesús. Todas las autoridades quedan más o menos confundidas en su común hostilidad, cargándose especialmente el peso en los fariseos; cf., a este propósito, la obra de S. van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew*. Leiden 1972.

la predicación en Galilea hasta el reconocimiento del Mesías (Mt 4,17-16,20) es el marco de una opción exclusiva en favor de Israel, al mismo tiempo que el del conflicto que se desarrolla entre las autoridades judías y Jesús. Mateo marca la separación y la subraya más que los otros evangelistas [66]. A propósito de los judíos, habla de *sus* sinagogas y de *sus* escribas, formulaciones en las que se expresa con toda claridad una ruptura, y quizá incluso cierto desprecio [67].

b) El rechazo de Israel

Bajo el ritmo de los tres anuncios de la pasión (Mt 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19), lo mismo que en el evangelio de Marcos, la marcha de Jesús hacia su muerte concluye en Jerusalén. Desde su llegada a la ciudad, las cosas se empiezan a poner peor. Mateo refiere en común con Marcos varios acontecimientos significativos del agravamiento del conflicto: el episodio de los vendedores echados del templo (Mt 21,12-17); la higuera seca que, como las acciones simbólicas de los profetas del Antiguo Testamento, recuerda la caducidad del templo y anuncia su próximo fin (Mt 21,18-22); y las numerosas controversias sobre diversos temas, como el impuesto del César, la resurrección de los muertos, el mayor mandamiento, el lugar del Mesías respecto a David (Mt 22,15-46). La repulsa de Israel y, en consecuencia, su rechazo, reciben sin embargo una acentuación sensiblemente mayor en Mateo que en los otros evangelistas, a través de una agrupación de tres parábolas (Mt 21,28-22,14), y por las invectivas de una violencia inaudita dirigidas contra los escribas y los fariseos (Mt 23).

La primera parábola es considerada a veces como un apólogo moral bastante banal: es la historia de los dos hermanos a los que su padre les pide que vayan a trabajar a su viña. Uno responde que no, pero acaba yendo; otro responde que sí, pero

[66] Es un aspecto que destaca mucho J. D. Kingsbury, *The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Mt's Gospel: A literary-critical Study:* The Catholic Biblical Quarterly 49 (1987) 57-73.

[67] «*Sus* escribas» (Mt 7,29); «*sus* sinagogas» (Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54); véase también Mt 23,34; sobre la expresión «*sus* sinagogas» en Mateo, puede consultarse H. C. Kee, *The Transformation of the Synagogue after 70 C. E.: Its Import for Early Christianity:* New Testament Studies 36 (1990) 1-24, sobre todo 20-24.

no va. El que hizo la voluntad de su padre es evidentemente el que se puso a trabajar a pesar de la mala voluntad que había expresado al comienzo (Mt 21,28-32). Sin embargo, el alcance de esta historia va mucho más allá de un discurso semejante. En el contexto de las controversias que empezaron con la pregunta que los sumos sacerdotes y los ancianos ponen a Jesús sobre su autoridad (Mt 21,23-27), la actitud de los dos hijos representa la de dos grupos de individuos: los que dicen y no hacen: reproche dirigido poco después expresamente a los escribas y a los fariseos (Mt 23,3); y los que, a pesar de sus palabras desabridas y de unas formas poco recomendables, los publicanos, las prostitutas y otros pecadores, pueden estar mucho más cerca de la verdadera justicia. Las autoridades judías son tachadas entonces claramente de hipocresía, y se perfila ya su próxima exclusión de la llegada del reino. ¿Puede incluso llegar a verse en los dos hijos la representación simbólica de dos pueblos: por un lado los judíos que honran a Dios solamente con los labios (Is 29,13, citado por Mt 15,8) y por otro los paganos mejor dispuestos? No es imposible, pero no lo impone el texto mejor establecido [68].

La segunda parábola del grupo, la de los labradores homicidas o arrendatarios rebelados, existe también en Marcos y en Lucas (Mt 21,33-46 y par). La intriga es bien conocida. Mateo, como suele suceder, pone en ella su toque personal. En primer lugar, hace que los sumos sacerdotes y los ancianos pronuncien la respuesta a la pregunta final de Jesús:

> «¿Qué os parece? Cuando vuelva el dueño de la viña, ¿qué hará con esos labradores?» (Mt 21,40).

En los lugares paralelos, esta pregunta es puramente retórica, y la responde el mismo Jesús. En Mateo, son los jefes judíos los que dan la respuesta, pronunciando así ellos mismos su propia condenación:

> «Acabará de mala manera con esos malvados y arrendará la

[68] La situación textual de Mt 21,28-32 es muy embrollada. Algunos testigos (Vaticanus, etc.) presentan a los dos hijos en el orden inverso de la mayor parte de los manuscritos: primero el que dice «sí», pero no obedece, y luego el que responde «no», pero acaba obedeciendo. Parece ser que este orden corresponde a la lectura según la cual los dos hijos representan a los dos pueblos, llamados uno tras otro cronológicamente: primero los judíos y luego los paganos; véase el comentario de M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*. París 1923, 410.

viña a otros labradores que le entreguen los frutos a su tiempo» (Mt 21,41).

En segundo lugar, en las pocas frases de Jesús que comentan esta respuesta, Mateo tiene en exclusiva un versículo que no figura ni en Marcos ni en Lucas, particularmente severo con Israel:

«Por eso os digo que se os quitará el reino de Dios y se entregará a un pueblo que dé a su tiempo los frutos que al reino corresponden» (Mt 21,43).

Terrible veredicto. Los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo, los interlocutores de Jesús, no tendrán ningún papel en el crecimiento del reino; su lugar será ocupado por una nación (en griego *ethnos*). En plural, esta palabra designa a las naciones paganas, el equivalente de los *goyim* hebreos. En singular, no tiene forzosamente ese sentido preciso. Jesús no anuncia pura y simplemente la sustitución de Israel por un pueblo de paganos, y el texto no permite tampoco confundir con la Iglesia histórica a esa nación a la que se le va a dar el reino. Israel, un pueblo bien delimitado, no es sustituido por un grupo con unas fronteras tan claramente definidas como las suyas. Si el texto hace alusión a la Iglesia, lo hace como ese pueblo obediente que está llamado a ser. La salvación no es para ella una adquisición, sino una tarea que realizar [69].

Lo cierto es que, si una realidad histórica no es sustituida por otra, los jefes de Israel se ven sin duda alguna desposeídos de su cargo. Por otro lado, así lo comprenden ellos mismos (Mt 21,45). Y en consecuencia, Israel como pueblo de la alianza y como lugar privilegiado de la salvación traída a este mundo queda privado de su papel específico. Para Mateo, está a punto de convertirse en una nación como las demás.

Una tercera parábola completa este conjunto, a saber, la historia de los invitados que se niegan a acudir al banquete al que han sido convidados (Mt 22,1-14). Presente igualmente en Lucas, pero en un contexto muy distinto (Lc 14,15-24), tiene en

[69] Véanse a este propósito los análisis de D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*. Nueva York-Londres 1967, 146-166; D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. Ginebra 1981, 314-323; P. Beauchamp, *Matthieu et l'héritage d'Israël:* Recherches de Science Religieuse 76 (1988) 5-38.

Mateo ciertos rasgos alegóricos que refuerzan en su mayoría el pecado de Israel y confirman el final de su elección. El que organiza el banquete es un rey, figura simbólica de Dios, y la ocasión de la fiesta es la celebración de las bodas de su hijo: nos encontramos aquí con el tema cristológico del esposo [70]. Los invitados avisados por los enviados del rey no se contentan con declinar la invitación, sino que los tratan con violencia y llegan a matar a algunos. Este detalle del relato parabólico puede remitir a dos tipos de acontecimientos del mundo real: o bien a los malos tratos infligidos por Israel a los profetas de los tiempos antiguos, o bien a la persecución por parte de los judíos del siglo I a los misioneros cristianos. El rey de la parábola se enojó vivamente:

> «Envió sus tropas para que acabasen con aquellos asesinos e incendiasen su ciudad» (Mt 22,7).

Se trata de una manera bastante corriente de describir la cólera de un soberano en los relatos populares; pero más concretamente, es del todo probable que Mateo haga aquí alusión a la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70 de nuestra era. Los invitados son sustituidos entonces por otros comensales, sacados de la calle, con lo que la historia alcanza su primer final: la sala está llena de invitados. Todos los detalles que acabamos de destacar contribuyen al sentido que toma la parábola en el texto de Mateo. Los primeros invitados son Israel; ante su rechazo, ante su violencia asesina, Dios los castiga y hace venir a otros. El papel del pueblo judío en la historia del mundo va a terminarse con el asesinato próximo de Jesús.

Es probable que el grupo reunido finalmente en la sala represente a los cristianos. Sin embargo, la simple sustitución de Israel por la Iglesia, pueblo de los salvados, podría encerrar alguna trampa si favoreciera en ésta última una autosatisfacción de tipo sectario: no hay nada tan paralizante como contarse en el número de los elegidos. Seguramente para evitar esta deriva, vuelve a cobrar impulso la parábola de los invitados al banquete. En el momento en que entra el rey en la sala donde estaba preparado el banquete, observa a un invitado que no se había

[70] Cf. *infra*, 14.

preocupado de ponerse el traje de boda. Ante la pregunta del rey que le interpela, se queda callado. El monarca ordena echarlo fuera y castigarlo. La lección que hay que sacar de este epílogo es clara, después de la interpretación que se hizo del comienzo de la parábola: si Israel, el primer invitado, pudo verse descalificado por culpa de su infidelidad, que los cristianos no se imaginen que han pasado definitivamente al otro lado de la frontera. Entre ellos hay también buenos y malos, como indica el texto (Mt 22,10), y cada uno debe encontrarse conforme con la llamada que se le ha dirigido. La dignidad de cada miembro de la Iglesia sigue siendo una cuestión abierta, que solamente se decidirá en el juicio final [71].

Las primeras enseñanzas de Jesús en el templo de Jerusalén constituyen, en Mateo, una escena única, que comienza con una pregunta de los sumos sacerdotes y de los ancianos sobre la autoridad de Jesús y continúa con tres parábolas (Mt 21,23-22,14). Allí se expresa un aspecto central del pensamiento del evangelista: Israel rechaza a su Mesías; en consecuencia, Dios rechaza a Israel y lo reduce a no ser más que un pueblo como los demás [72]. Pero no hemos de engañarnos: el evangelista no sustituye las falsas seguridades de las autoridades paganas de su tiempo por otras. Revela ciertamente que el hecho de ser escriba o fariseo no constituye ninguna ventaja en orden al reino, y que los dirigentes de Israel han perdido su cargo, así como las ventajas que creían vinculadas al mismo. Revela igualmente que Israel ha dejado de conservar su papel antiguo de pueblo elegido; un pagano se encuentra en una situación igualmente favorable respecto a la justicia que cumplir y la salvación que recibir. Pero las seguridades en las que podrían apoyarse los miembros de la Iglesia son igualmente ilusorias. Cualquier hombre está ahora en la misma situación ante Dios que los demás; ninguna pertenencia a ningún grupo constituye un privilegio o una garantía. El Israel histórico descartado no es sustituido.

A una persona no-judía del siglo XX le cuesta mucho trabajo representarse la importancia de un desplazamiento semejan-

[71] Cf. D. Marguerat, *o. c.*, 324-344.

[72] Aspecto subrayado por L. Gaston, *The Messiah of Israel as Teacher of the Gentiles. The Setting of Matthew's Christology:* Interpretation 29 (1975) 24-40.

te: en la época de Jesús, Israel lleva doce siglos de existencia como pueblo, durante los cuales se vio afirmado y reforzado su papel único en la historia del mundo. Mateo proclama el fin de esta situación, pero su insistencia es necesaria para que puedan comprenderlo sus lectores, gran parte de los cuales son judíos que se han hecho cristianos. De este modo, después de las parábolas proclamadas en el templo de Jerusalén, tiene que repetir el mismo mensaje de forma más directa. Esto comienza con el discurso de acusación que Jesús pronuncia en contra de los escribas y de los fariseos, dirigido primero a la gente y a los discípulos, pero que fue teniendo progresivamente como destinatarios a los mismos acusados (Mt 23). Les dice cómo se ha colmado ya la medida por esos jefes presentados como indignos, lo cual justifica su rechazo, al mismo tiempo que pone en guardia a sus lectores contra toda desviación del mismo tipo [73]. Viene a continuación el discurso escatológico, que comprende en concreto el anuncio de la destrucción del templo (Mt 24-25). Finalmente, después de las parábolas y de los discursos de exhortación, se exponen de forma narrativa el rechazo de Israel y sus terribles consecuencias. Al haber aceptado el Israel histórico la responsabilidad del asesinato del Israel simbólico representado por Jesús, su Mesías, lleva a cabo su propio suicidio y pone él mismo el punto final a su elección [74]. Los judíos que no se han hecho cristianos forjan en todos sus detalles la leyenda del cadáver robado por los discípulos para autojustificarse y seguir existiendo. Pero esta existencia se basa en una mentira: según el evangelista, no corresponde a ninguna realidad en el plan de Dios (Mt 28,11-15) [75]. La verdadera continuación de la historia de la salvación es la que se esboza en la montaña de Galilea en donde se manifiesta el Resucitado; se vivirá en adelante en medio de las naciones, en donde los judíos y los

[73] Sobre el contenido y los procedimientos pedagógicos que utiliza, nos permitimos remitir a nuestro estudio: M. Quesnel, *Mise en garde et parabole: La pratique pédagogique du discours évangélique*, en X. Thévenot-J. Joncheray (eds.), *Pour une éthique de la pratique éducative*. París 1991, 59-107; se encontrará igualmente allí una bibliografía sobre Mt 23.

[74] Cf. *supra*, c. 3, 3: *Jesús, cumplimiento de Israel.*

[75] La dimensión polémica de Mateo contra Israel ha sido apreciada de varias maneras; véase, a título de ejemplo, el comentario de A. Schlatter (1929), que insiste mucho en este aspecto polémico, y los intentos de respuesta de R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*. Gotinga 1967.

paganos, confundidos unos con otros, oirán la misma llamada y tendrán que dar las mismas respuestas (Mt 28,16-20) [76].

c) *El simbolismo de Galilea*

Ultimo lugar geográfico mencionado por el evangelio de Mateo, Galilea ocupa en él el lugar de un espacio símbolo, ilustración del rechazo de Israel y de la apertura del evangelio a los paganos.

A diferencia de Lucas, que presenta a Nazaret como la ciudad de origen de la familia de María, la madre de Jesús (Lc 1,26), Mateo menciona por primera vez a la ciudad y a la provincia como una tierra de refugio ante el peligro que constituye, para la sagrada familia que vuelve de Egipto, el tetrarca Arquelao, hijo de Herodes el Grande recién fallecido: al haber caído Judea, Samaría e Idumea bajo la administración de aquel individuo tan terrible como su padre, José no puede ni volver a Belén ni instalarse cerca de Jerusalén; emprende por tanto el camino hacia el extremo norte del país judío, Galilea (Mt 2,22-23).

Una vez adulto, Jesús la deja para acudir a Juan Bautista, en el desierto de Judea, de donde la sombra de Arquelao hace ya tiempo que ha desaparecido (Mt 3,13), pero vuelve de nuevo a Galilea después del arresto de Juan, otra muestra de la hostilidad de las autoridades judías contra todo lo que pudiera tocar de cerca o de lejos a la predicación evangélica (Mt 4,12). Así, pues, se trata de nuevo para él de una tierra de refugio, desde donde irá tomando alas naturalmente su propia predicación. Mateo pone entonces empeño en llamarla con el nombre que se le atribuía desde hacía tiempo: «Galilea de los paganos» (Mt 4,15). Es verdad que esta provincia, menos montañosa y menos seca que la austera Judea, de fáciles comunicaciones, estaba surcada de numerosas rutas para caravanas y acogía poblaciones muy diversas. Se trataba de tierra judía, ciertamente, pero en ella

[76] Según Mateo, Jerusalén y el judaísmo no están bajo el juicio negativo eterno de Dios. Simplemente, han dejado de tener una misión específica; véase en este sentido a F. A. Niedner, *Rereading Matthew on Jerusalem and Judaism:* Biblical Theological Bulletin 19 (1989) 43-47. El punto de vista de Mateo, en este terreno como en otros muchos, es muy distinto del de Pablo, para quien la elección de Israel sigue en pie (Rom 9-11).

el judaísmo tenía que codearse con múltiples corrientes religiosas; de ahí la reputación mediocre de que gozaba su población entre los judíos más observantes.

Desde el principio del evangelio de Mateo, los nombres de las provincias judías están cargados de significaciones que superan las simples indicaciones topográficas y hasta las connotaciones culturales corrientes. Judea es la provincia de origen de Jesús y al mismo tiempo un lugar de peligro para él, dado que las autoridades judías residen habitualmente en Jerusalén, su capital. Galilea es el espacio de repliegue y de libertad. Si el Mesías comenzó a predicar en una tierra que presenta ya ciertos lazos con las naciones paganas, es porque ya desde el principio se desató contra él la hostilidad de los dirigentes.

Antes de su partida para Jerusalén, Jesús deja muy pocas veces Galilea. Fracasó un intento de viaje entre los gerasenos (Mt 8,28-34). Lo mismo ocurrió con la región de Tiro y de Sidón: como hemos visto, el exorcismo de la hija de la cananea tuvo lugar sin que Jesús abandonase realmente la tierra judía (Mt 15,21) [77]. Y la región de Cesarea de Filipo, al nordeste de Galilea, es un lugar donde se retiró con sus discípulos, sin predicar allí y sin realizar ningún milagro (Mt 16,13-20).

Al llegar a Judea para su último gran viaje (Mt 19,1), es acogido en Jerusalén como el profeta de Nazaret en Galilea (Mt 21,11), y esta aclamación expresa un entusiasmo real de la gente. El peligro que emanaba de la ciudad santa desde el comienzo del relato se va perfilando ahora, tomando la forma de una conspiración y después de un asesinato. Jerusalén es y sigue siendo la ciudad que mata a los profetas (Mt 23,37). Galilea, por el contrario, es el lugar de donde provienen las mujeres que tienen el coraje de estar al pie de la cruz, después de que han huido los discípulos (Mt 27,55), así como el lugar en donde se sitúa la cita después de la resurrección (Mt 26,32; 28,7.10.16).

La apertura definitiva a los paganos se proclama desde esta provincia tan despreciada por los judíos. Pero ya se habían dado muchas señales precursoras, motivadas por el rechazo de Israel.

A pesar de ser el más judío de los evangelios, el relato de Mateo es el que trata con más dureza al pueblo elegido. El verbo

[77] Cf. *supra*, 157.

«cumplir», que emplea más que los otros evangelistas [78], puede ser utilizado en varios sentidos para traducir su pensamiento. Decir que los acontecimientos evangélicos cumplen la Escritura significa que revelan la *plenitud* de su significación. Presentar a Jesús cumpliendo la Torá es anunciar que la conserva llevándola a su *perfección*. Pero, al ser el cumplimiento de Israel, el Mesías, al mismo tiempo que asume en su persona el destino del pueblo elegido, es también aquel por cuya muerte Israel conoce su *fin*.

[78] Estadística de los empleos evangélicos: Mt (16), Mc (2), Lc (9), Jn (15).

4

Una cristología narrativa

Se han desplazado los acentos desde los títulos de Jesús a las relaciones que mantiene con el Israel histórico. Decir que Mateo presenta a su héroe llamándolo con tal nombre, atribuyéndole tal título, es captar su cristología en su aspecto estático, algo así como cuando se intenta dar definiciones complementarias que, al corregirse unas por otras, contribuyen a dibujar los rasgos de su objeto. La imagen así obtenida no puede escapar de la inmovilidad en la que la fija un discurso, por muy completo y bien argumentado que sea.

Pues bien, una acumulación de contenidos es insuficiente para dar cuenta de lo que revela sobre Jesús un evangelio, que es ante todo un relato. El examen de las relaciones entre Jesús e Israel lo ha demostrado palpablemente: esas relaciones no se presentan de una vez por todas. Van evolucionando a medida que avanza el relato, hasta el punto de que son fundamentalmente distintas entre el comienzo y el final de la narración. Como todo relato, un evangelio narra una historia, pone en escena a unos personajes, hace intervenir una intriga, describe unas relaciones que se establecen y se deshacen, se construye según un plan determinado, respeta un desarrollo, en una palabra, dice algo que no puede ser captado más que cuando el lector entra en un movimiento que le conduce de un lugar a otro, que le hace ir de un estado inicial a un estado final pasando por todas las épocas intermedias. Al ser un relato continuado, un evangelio tiene que ser leído al hilo del texto. La costumbre, tantas veces favorecida por la utilización litúrgica, que consiste en tratarlo como un repertorio de escenas diferentes que pueden ser dispuestas sin seguir un orden concreto, no lo respeta debidamente como relato.

Todo texto hace pasar a su lector de un estado a otro. Esto es tan cierto de una carta de san Pablo como de un evangelio. Sin embargo, mientras que una carta lo hace utilizando los procedimientos propios de un discurso, a través de un juego de exhortaciones, de argumentos, de evocación de situaciones que sostienen su propósito, un relato utiliza otros medios. Para hablar de Jesús, el relato no dice quién es, sino que refiere lo que hizo: las palabras que pronunció, las acciones que realizó y que otros realizaron a su alrededor; los discursos y las partes narrativas se entrelazan y se suceden según cierto orden, para desembocar en un relato global en el que se ve implicado el lector.

Para descubrir la cristología mateana, después de haber hecho los análisis bastante puntuales que se han llevado a cabo anteriormente, se necesita ir captándola al hilo de la narración y a través de las reacciones que el texto suscita en sus lectores a medida que se va narrando la historia. En un primer tiempo, intentaremos sencillamente precisar el plan del evangelio según san Mateo, presentando y criticando los múltiples ensayos que se han realizado. A lo largo de una segunda etapa, se intentará modestamente utilizar los recursos del análisis narrativo propiamente dicho, basado en el juego relacional entre los diversos participantes: el narrador, los diversos elementos de la historia narrada –especialmente los personajes del drama–, y el destinatario del relato o «narratario», que puede ser tanto el lector del siglo I como el de cualquier época en la que se lea el evangelio. Tanto si el redactor ha pensado en él al escribir, como si no lo ha tenido en cuenta, lo cierto es que interviene para que el texto ejerza la función de comunicación que le corresponde.

1. En busca de un plan

La manera más clásica de captar el camino que ha seguido una obra literaria es descubrir su plan. En los libros modernos, el autor suele indicar él mismo su plan con un juego de división en capítulos y apartados, introducido cada uno de ordinario por un título. Esta forma de actuar era desconocida en la antigüedad del Próximo Oriente, y ello obliga al lector a orientarse él mismo por un texto compacto que no siempre tiene unas articulaciones claras.

Con algunas diferencias de detalle, los exegetas suelen estar

de acuerdo en sus opiniones sobre el plan seguido por el evangelio de Marcos, el de Lucas y el de Juan. Mateo es una excepción. Los numerosos indicios literarios repartidos por el texto orientan hacia varios planes posibles, sin contar con los otros tipos de articulación según los cuales se puede organizar un libro, basados en la geografía, en las ideas capitales, en los acontecimientos principales, en las relaciones con el Antiguo Testamento, en donde esta investigación se ve mediatizada por una buena dosis de subjetividad. Por ejemplo, ¿qué es lo que permite calificar a un acontecimiento de «más principal» que otro? En la medida en que el autor de la obra no indica su plan, la mayor parte de los planes que se señalan ¿no se deberán a pautas ya prefabricadas que se ponen sobre el texto intentando a toda costa conseguir que éste coincida con el modelo?

Como es fácil de comprender, la investigación en este terreno no es sencilla. En las líneas que siguen nos esforzaremos por presentar los principales planes de Mateo que existen, clasificándolos según los principios que han servido para determinarlos. Para designarlos más cómodamente y sin ningún empeño por demostrar erudición, los nombres de sus autores quedarán integrados en el cuerpo del texto y no simplemente en las notas.

a) Las fórmulas repetidas

Hay dos fórmulas que se repiten en varias ocasiones en el evangelio de Mateo y que parecen corresponder a la voluntad del autor de proponer unas divisiones en el texto, estando así en el origen de un plan. La primera es la proposición con que concluyen los grandes discursos, que hace su aparición en el texto al final del sermón de la montaña y que se encuentra otras cuatro veces a continuación, eventualmente en una forma ligeramente distinta: «Y sucedió, cuando Jesús terminó este discurso...» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). En la última ocasión, para demostrar claramente que termina un ciclo de discursos, precisa expresamente: «Y sucedió, cuando Jesús terminó *todos* estos discursos...» (Mt 26,1).

De esta manera se delimitan cinco discursos en el conjunto de la obra, recordando quizá los cinco libros de la Torá o Pentateuco. El primero se designa con un nombre que corresponde a las circunstancias en que el evangelista dice que fue

pronunciado, y los otros cuatro por otras denominaciones menos fijas que resumen más o menos su contenido:

1. Sermón de la montaña (Mt 5,1-7,27).
2. Discurso apostólico (Mt 10,1-42).
3. Discurso en parábolas (Mt 13,1-52).
4. Discurso a la Iglesia (Mt 18,1-35).
5. Discurso escatológico (Mt 24,1-25,46).

En los dos extremos del evangelio y entre estos cinco discursos se encuentran las partes narrativas. De esta forma puede delimitarse un plan en cinco libros, como lo propuso en la época moderna el exegeta inglés W. Bacon, y que han seguido otros después de él [1]:

Prólogo:	La infancia de Jesús (Mt 1-2).
Libro 1:	Parte narrativa (Mt 3-4). Sermón de la montaña (Mt 5-7).
Libro 2:	Parte narrativa (Mt 8-9). Discurso apostólico (Mt 10).
Libro 3:	Parte narrativa (Mt 11-12). Discurso en parábolas (Mt 13).
Libro 4:	Parte narrativa (Mt 14-17). Discurso a la Iglesia (Mt 18).
Libro 5:	Parte narrativa (Mt 19-23). Discurso escatológico (Mt 24-25).
Epílogo:	Pasión y resurrección (Mt 26-28).

Pero esta propuesta plantea un doble problema. El primero es la dificultad de caracterizar las partes narrativas, ya que, si los grandes discursos están bien delimitados y se refieren a un tema fácil de identificar, los intervalos narrativos no tienen la misma unidad; por consiguiente, resulta muy difícil designar los cinco libros distinguidos de este modo. El segundo problema se deri-

[1] W. Bacon, *Studies in Matthew*. Londres 1930. Este plan, ya clásico, ha sido recogido por G. D. Kilpatrick (1946), L. Vaganay (1954) y el comentario de P. Bonnard (1963). Las cifras indicadas para los capítulos remiten a la división global de las secciones, no a sus límites precisos.

va de éste: en la dificultad en que nos encontramos de dar un título a cada una de las secciones, podríamos perfectamente agrupar cada uno de los discursos con la parte narrativa que le sigue más bien que con la precedente. Se obtiene entonces el plan siguiente, propuesto por Ph. Rolland [2]:

Prólogo	(Mt 1-4).
Libro 1:	Sermón de la montaña (Mt 5-7). Parte narrativa (Mt 8-9).
Libro 2:	Discurso apostólico (Mt 10). Parte narrativa (Mt 11-12).
etc...	

Esta división respeta mejor que la de Bacon un fenómeno que ya hemos observado, a saber, que el sermón de la montaña y la sección de los milagros que viene a continuación (Mt 8-9) parecen constituir como las dos partes de un díptico incluido entre dos versículos de contenido muy similar:

> «Jesús recorría toda Galilea, enseñando en sus sinagogas. Anunciaba la buena noticia del reino y curaba las enfermedades y las dolencias del pueblo» (Mt 4,23, recogido en 9,35).

Por su parte, los dípticos siguientes no están dirigidos por ningún indicio similar. Si los cinco grandes discursos son fácilmente identificables, el plan que se puede hacer a partir de ellos no se impone necesariamente.

Se debe a un exegeta norteamericano, J. D. Kingsbury, la propuesta de un plan basado en una segunda fórmula corriente en el evangelio de Mateo, menos frecuente que la anterior, pero que parece colocada en varios lugares del texto señalando un giro importante en el relato: «Desde entonces empezó Jesús...» (Mt 4,17 y 16,21). Esta fórmula concluye lo que podría llamarse el tiempo de las preparaciones (el evangelio de la infancia y las facetas ocultas de la vida de Jesús adulto), y marca al mismo tiempo el comienzo de la predicación evangélica. Y esta misma fórmula es la que se encuentra después de la confesión de Cesarea, en el momento en que Jesús anuncia por primera vez a sus discípulos su pasión y su resurrección. Por otra parte, se

[2] Ph. Rolland, *De la Genèse à la fin du monde. Plan de l'évangile de Matthieu:* Bulletin de Théologie Biblique 2 (1972) 157-178.

puede observar que el giro subrayado en ese lugar corresponde al que divide en dos grandes secciones el evangelio de Marcos (Mc 8,31)[3]. Se esboza entonces un plan de Mateo en tres secciones[4]:

1. La persona de Jesús (Mt 1,1-4,16).
2. La proclamación de Jesús-Mesías (Mt 4,17-16,20).
3. Sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús Mesías (Mt 16,21-28,20).

Las tres partes así determinadas tienen una extensión bastante desigual. Por otra parte, este plan depende en gran parte de la tesis principal defendida por Kingsbury, a saber, que la cristología mateana es una cristología del Hijo de Dios[5]. Podemos preguntarnos si semejante propuesta, en la que la última parte es el equivalente exacto de la segunda gran sección de Marcos, no será demasiado dependiente de la teología marciana y explicará debidamente la originalidad del relato mateano. Por eso se han propuesto algunas correcciones a este plan; una de las más interesantes ha sido la de J. C. Ingelaere, que hace intervenir otro comienzo de sección, a saber, los 16 primeros versículos del relato de la pasión (Mt 26,1-16), en los cuales se encuentra una expresión abreviada de la fórmula ideada por Kingsbury: «A partir de este momento...» (Mt 26,16). Se obtiene entonces un plan en cuatro partes, siendo la primera y la última más breves que las dos del centro[6]:

1. Presentación y camino del Mesías (Mt 1,1-4,16).
2. Proclamación del reino (Mt 4,17-16,20).
3. Necesidad de la pasión (Mt 16,21-25,46).
4. Pasión-resurrección (Mt 26,1-28,20).

[3] En Mc 8,31, el evangelista usa igualmente el verbo «comenzar», frecuente en él, pero relativamente raro en Mateo. Mt 4,17 constituye el primer empleo del término en Mateo.

[4] J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christologie, Kingdom.* Filadelfia 1975, 40-127; cf. también D. R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design.* Sheffield 1988: recogiendo el plan general de Kingsbury, intenta integrar en él otros elementos literarios, concretamente los cinco grandes discursos.

[5] Cf. *supra,* 47 y nota 42.

[6] J. C. Ingelaere, *Structure de Matthieu et histoire du salut:* Cahiers Bibliques Foi et Vie 18 (junio 1979) 10-33.

b) La estructura literaria

Las investigaciones sobre la estructura (o arquitectura) literaria [7], que se practicaron sobre la Biblia a partir de los años sesenta, parten del hecho de que numerosos relatos de la antigüedad semítica, escritos o no, están construidos según el modelo A-B-B'-A' o A-B-C-B'-A', donde el final del texto recoge el comienzo en un orden inverso. Tenemos un ejemplo de ello en las dos extremidades de un pasaje del sermón de la montaña:

> «*Pedid* y se os *dará*... Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, cuánto más vuestro Padre que está en los cielos *dará* cosas buenas a los que se las *pidan*» (Mt 7,7...11).

Esta disposición arquitectónica llamada «inclusión» o «quiasmo» puede o no enmarcar un elemento central, resaltado por el modelo.

Se ha propuesto la hipótesis de que semejante arquitectura, fácil de averiguar en un pasaje relativamente corto a partir de las palabras que en él se emplean, podía aplicarse a secciones de texto mucho más importantes, e incluso a libros enteros. Para Mateo, acabamos de recordar cómo el sermón de la montaña y la acción narrativa que le sigue están incluidos entre dos versículos casi idénticos (Mt 4,23 y 9,35). Algunos autores llegan incluso hasta a proponer una disposición concéntrica para el conjunto de la obra. He aquí, por ejemplo, un modelo en siete partes presentado por P. Gaechter [8]:

A. Comienzos (Mt 1,1-4,25).
   B. Jesús el Mesías y su anuncio (Mt 5,1-9,34).
      C. Jesús rechazado por el pueblo como Mesías (Mt 9,35-12,50).
         D. Jesús se separa de su pueblo (Mt 13,1-16,20).
      C'. El Espíritu del reino de los cielos (Mt 16,13-20,16).
   B'. El último combate en Jerusalén (Mt 20,17-25,46).
A'. El resultado: pasión y resurrección (Mt 26,1-28,20).

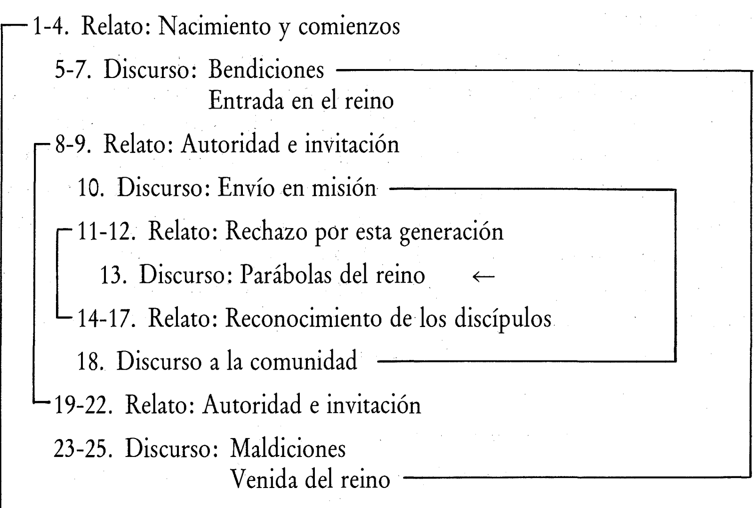
Es imposible, en los límites del presente estudio, presentar los argumentos por los cuales Gaechter justifica su propuesta.

[7] No hay que confundirlo con el análisis estructural o semiótico.

[8] P. Gaechter, *Das Matthäusevangelium. Ein Kommentar.* Innsbruck 1964, 14-18.

Podemos señalar simplemente que integra las observaciones de Bacon sobre los cinco discursos principales del evangelio, ya que cada una de las partes intermedias (de B a B') comprende uno de los discursos. La estructura pone en situación central una sección que trata de la separación entre Jesús y el pueblo de Israel, un punto cuya importancia ya hemos señalado en el pensamiento del redactor.

Unos años antes del comentario de Gaechter, un artículo de C. H. Lohr había propuesto otra estructuración concéntrica, que respetaba más aún los cinco discursos, ya que hace de cada uno de ellos uno de los elementos del plan obtenido. El discurso en parábolas, el tercero de los cinco, se convierte entonces en el centro de todo el evangelio (obsérvese que el autor integra en el discurso escatológico las maldiciones del capítulo 23) [9]:



Semejante disposición del texto en once partes que se corresponden entre sí en torno al discurso en parábolas resulta satisfactoria para un espíritu organizado. Pone de relieve algunas correspondencias interesantes. Las invectivas a los escribas y fariseos (Mt 23) –el término «maldición», empleado por Lohr,

[9] C. H. Lohr, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew:* The Catholic Biblical Quarterly 23 (1961) 403-435.

es sin duda excesivo– son efectivamente una especie de repetición inversa de las bienaventuranzas por las que comienza el sermón de la montaña (Mt 5,3-12). También es cierto que el segundo y el cuarto discurso, dirigidos el uno y el otro a los discípulos, se responden entre sí por abordar dos aspectos complementarios de la actividad de la Iglesia: la predicación misionera (Mt 10) y su vida interna (Mt 18). Pero la simetría que se establece entre las partes narrativas no es tan exacta. Y podemos preguntarnos si el discurso en parábolas merece ser el núcleo sobre el que reposa el conjunto de la construcción. Por muy armonioso que sea, ¿no resulta demasiado sistemático el modelo?

Sin pretender presentar una arquitectura de toda la obra, con los riesgos de sistematización que la propuesta precedente acaba de ilustrar, M. Trimaille ha intentado estructurar ciertas partes de Mateo en torno a algunas citas de cumplimiento, de las que se ha visto que son una de las originalidades del primer evangelio [10]. He aquí un ejemplo de lo que él propone para la sección Mt 4,23-8,17, cuya conclusión está constituida precisamente por una cita de cumplimiento:

a. «Toda enfermedad» (4,23).
  b. Sumario (4,24).
    c. «Le siguió mucha gente» (4,25).
      d. «Subió a la montaña» (5,1).
        e. «Enseñaba» (5,2).
          f. Sermón de la montaña (5,3-7,27).
        e'. «Enseñaba».
      d'. «Al bajar de la montaña» (8,1).
    c'. «Le siguió mucha gente» (8,1).
  b'. Sumario (8,16).
a'. «Nuestras enfermedades» (8,17). CITA.

Una arquitectura análoga, que comienza con la curación del paralítico (Mt 9,1-8), permite desembocar en una nueva cita de cumplimiento, la que se refiere al siervo (Mt 12,17-21); en el centro se encuentra el discurso de envío en misión (Mt 10).

Una tercera sección construida de forma muy parecida es la que puede delimitarse entre la pregunta que se plantea la gente

[10] M. Trimaille, *Citations d'accomplissement et architecture de l'évangile selon saint Matthieu:* Estudios Bíblicos 48 (1990) 47-80.

sobre Jesús después de un exorcismo («¿No será éste el hijo de David?»: Mt 12,22-23), y la respuesta de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,13-20). La cita de cumplimiento queda situada entonces, no ya al final de la estructura, sino en el centro, en el discurso en parábolas del que forma parte (Mt 13,34-35).

No cabe duda de que hay aquí una intuición en donde profundizar. Las tres citas de cumplimiento cuyas referencias acabamos de recordar (Mt 8,17; 12,17-21; 13,34-35) tienen en común el hecho de estar dispersas en la parte central del evangelio de Mateo, mientras que las otras están agrupadas bien en el período que precede a la predicación de Jesús en Galilea (antes de Mt 4,17), o bien en el que sigue a su llegada a Jerusalén (después de Mt 21,1). No acaba de verse bien cómo toda la obra podría estructurarse en torno a estas citas [11], pero quizá sean ellas un elemento estructurante que haya que combinar con otros para llegar a una propuesta que valga para todo el evangelio de Mateo tomado en su conjunto. Dicho esto, la búsqueda de estructuras literarias no es el único medio para poder determinar el plan posible de una obra; en el caso de Mateo, se han intentado también otros ensayos en otras direcciones.

c) *Las secciones simbólicas*

Sin anunciarlo con claridad, ¿no habrá dado quizá el propio autor algunas indicaciones que permitan determinar su plan? En la antigüedad es corriente, por ejemplo, que un relato de infancia sea una anticipación del destino posterior del héroe y sugiera sus momentos principales. En este sentido, Ph. Rolland ha hecho la propuesta de leer los primeros capítulos de Mateo (Mt 1,1-4,16) como un prólogo en cinco etapas, cada una de las cuales recuerda un libro de la Torá y anuncia al mismo tiempo uno de los grandes discursos del evangelio, siendo inverso el orden del prólogo al de los discursos anunciados. Desde el comienzo de la obra hasta la huida a Egipto (Mt 1,1-2,15), el relato recordaría el Génesis y anunciaría el último gran discurso

[11] No hay ninguna entre el primer anuncio de la pasión (Mt 16,21) y la entrada en Jerusalén (Mt 21,1).

(Mt 23-25), y así sucesivamente. Se obtiene entonces la siguiente estructura en quiasmo [12]:

Prólogo				*Discurso*
Mt 1,1-2,15	↓	Génesis	↑	Mt 23-25
Mt 2,16-3,12		Exodo		Mt 18
Mt 3,13-17		Levítico		Mt 13
Mt 4,1-7		Números		Mt 10
Mt 4,8-16		Deuteronomio		Mt 5-7

Una propuesta del mismo tipo es la que ha hecho B. R. Doyle, no ya a partir de los primeros capítulos de la obra, sino a partir de la escena final, la de la aparición del Resucitado a los discípulos (Mt 28,16-20). El imperativo central de las dos últimas frases pronunciadas por Cristo es: «Haced discípulos a todos los pueblos». Doyle considera que este mandato está de acuerdo con la frecuencia de la palabra «discípulo» en Mateo (73 casos) y que es la que impone la estructura del evangelio [13]:

Mt 1,2-4,16: Prólogo

Mt 4,17-25,46: Ministerio público

- en Galilea (4,17-18,35)
- en Judea y en Jerusalén (19,1-25,46)

Mt 26,1-28,15: Fracasos de los discípulos

Mt 28,16-20: A pesar de los fracasos...

Se trata de una propuesta más bien eclesiológica que cristológica, ya que hace de los discípulos el tema central de la estructura. Tiene el interés de considerar el relato de la pasión como expresión narrativa del fracaso de los discípulos, que es sin duda evidente, ya que uno lo traiciona y todos los demás huyen en el momento de ser arrestado (Mt 26,56). Pero ¿es esto realmente un plan en Mateo?

[12] Esta propuesta ha sido hecha por Ph. Rolland como complemento del plan cuyo esbozo ya hemos presentado; cf. *supra*, 172-173 y nota 2.

[13] B. Doyle, *Matthew's Intention as Discerned by his Structure:* Revue Biblique 95 (1988) 34-54.

De una concepción algo distinta es la propuesta del protestante K. Smyth. Su principio no es el de identificar una sección o un pasaje que dé la clave del conjunto de la obra, sino el de descubrir una estructura narrativa en cuatro etapas que corre a lo largo de todo el relato. He aquí su formulación [14]:

a. A pesar de los signos suficientes,

b. el pueblo judío se negó a creer en Jesucristo;

c. pero éste fue manifestado como Hijo de Dios,

d. y reunió a su pueblo.

Este modelo subyace a la redacción de varias secciones, llegando a veces a una formulación concentrada que el autor llama «arco de apoyo». Otra imagen sería pensar en el agua de un río que corre bajo la arena y se deja ver de vez en cuando en los lugares que se designan como «ojos», antes de desaparecer de nuevo. De este modo hay cuatro secciones en las que subyace el tema mencionado:

1. El evangelio de la infancia (Mt 1-2).
2. Desde el comienzo de la predicación hasta el himno de júbilo (Mt 4,23-11,30), conteniendo este último pasaje las cuatro etapas de la estructura narrativa de base (Mt 11,25-30).
3. Desde el discurso en parábolas hasta la confesión de Cesarea (Mt 13,1-16,20), con la reaparición en las palabras pronunciadas por Pedro y la respuesta de Jesús (Mt 16,16-19).
4. El capítulo sobre la resurrección (Mt 28), con su expresión condensada en las últimas consignas del Resucitado (Mt 28,18-20).

Es verdad que este esquema no abarca todo el relato, lo cual prohibe considerarlo como un plan propiamente dicho, pero lo cierto es que propone una inteligencia del texto interesante por más de una razón, destacando el rechazo de Israel, tan presente en el evangelio de Mateo.

d) El paralelismo parcial con Marcos

El plan del evangelio de Mateo sigue bastante de cerca al de Marcos a partir del relato de la muerte de Juan Bautista (Mt

[14] K. Smyth, *Le principe structurel de l'évangile de Matthieu:* Cahiers Bibliques Foi et Vie 18 (junio 1979) 77-91.

14,1; Mc 6,14). Algunos piensan entonces que no se puede hablar de un plan propiamente mateano más que para los trece primeros capítulos de la obra, teniendo el resto la misma construcción que el evangelio que le sirve de modelo.

Estas observaciones han sido tomadas en cuenta en el plan propuesto por X. Léon-Dufour, que detalla mucho menos la segunda parte, paralela a Marcos, que la primera [15]:

- Prólogo (Mt 1-2).
- 1.ª parte: el pueblo judío se niega a creer en Jesús (Mt 3,13).
  - Introducción (Mt 3,1-4,11).
  - 1.ª sección: Jesús poderoso en obras y palabras (Mt 4,12-9,34).
  - 2.ª sección: los discípulos enviados por el Maestro (Mt 9,35-10,42).
  - 3.ª sección: la opción a favor o en contra de Jesús (Mt 11,1-13,52).
  - Conclusión (Mt 13,53-58).
- 2.ª parte: la pasión y la gloria (Mt 14-28).
  - 1.ª sección: hacia Jerusalén (Mt 14-20).
  - 2.ª sección: en Jerusalén (Mt 21-28).

Un reciente comentario en inglés de W. D. Davies y D. C. Allison parte de la misma constatación de que Mateo depende de Marcos a partir de su capítulo 14. Lo que precede a este capítulo está compuesto de ternas, que pueden descubrirse en los cinco discursos y en las secciones narrativas entre los discursos. De esta manera, es posible aislar algunas secciones en tres etapas, pero sin que el conjunto constituya un plan completo de los trece capítulos primeros. He aquí dos a título de ejemplo [16]:

1. Los comienzos de la historia (Mt 1,18-4,22)
   - concepción e infancia (1,18-2,23)
   - Juan Bautista y Jesús (3,1-17)
   - comienzo del ministerio (4,1-22)

2. Nueve milagros (Mt 8,1-9,43),
   agrupados en tres ternas, y en cada una de ellas una parte de relato no milagroso:

[15] X. Léon-Dufour, *L'évangile selon saint Matthieu*. Profac, Lyón 1972.

[16] W. D. Davies, D. C. Allison, *The Gospel according to Matthew*. Edimburgo, I, 1988, 58-72.

- 8,1-17
- 8,18-9,17
- 9,18-34.

Es verdad que las cifras juegan un papel bastante importante en el evangelio de Mateo. Sin embargo, cabe preguntar si la indicación de estas ternas no constituye un juego un tanto artificial. Por otra parte, ¿es legítimo hacer coincidir el plan de la segunda parte de Mateo con el de la sección paralela de Marcos, aun cuando se correspondan globalmente? Esta sección mateana posee algunos pasajes desconocidos de Marcos, o mucho menos desarrollados en él, por ejemplo el discurso a la Iglesia (Mt 18) o el final del discurso escatológico (Mt 25), que pueden modificar su estructura.

Dicho esto, las razones que mueven a señalar un corte importante entre los capítulos 13 y 14 de Mateo pueden estar de acuerdo con una dinámica del relato perfectamente defendible, como se verá más adelante [17].

e) La geografía

Las etapas geográficas del relato constituyen las subdivisiones más evidentes del mismo; después del tiempo de las preparaciones (Mt 1,1-4,11), Jesús se desplaza sucesivamente por Galilea (Mt 4,12-13,58), fuera de Galilea y hacia Jerusalén (Mt 14,1-20,34), por Jerusalén (Mt 21,1-27,66). El capítulo de la resurrección vuelve de nuevo a Galilea (Mt 28). Con algunas pequeñas diferencias en la distribución, se encuentran planes de este tipo en algunas obras que se podrían calificar de «clásicas» [18]. Van siguiendo simplemente paso a paso la biografía de Jesús.

El inconveniente de estos planes tan generales es que convienen a cualquiera de los evangelios sinópticos, Mateo, Marcos o Lucas. Excepto algún caso que merece una demostración (es

[17] Cf. *infra*, 196-197.

[18] Por ejemplo: M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*. París 1923; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*. Tubinga 1927; W. Trilling, *El evangelio según san Mateo*. Barcelona 1968 (original, Leipzig 1963); B. Rigaux, *Para una historia de Jesús*, II. *El testimonio del evangelio de Mateo*. Bilbao 1969 (original, París-Brujas 1967).

quizá el caso de Lucas), nadie podría darse cuenta de la originalidad de ninguno de ellos.

f) Otros indicios

Vale la pena citar todavía otras propuestas por su originalidad, más que por la convicción que imponen. M. D. Goulder defiende la tesis (indemostrable) de que el evangelio de Mateo es un leccionario cristiano análogo al de las sinagogas del siglo I. La construcción del relato estaría impuesta entonces por el desarrollo del año litúrgico [19].

En un folleto en francés, G. Dambricourt establece, después del evangelio de la infancia, seis secciones que se corresponden dos a dos y que repiten la terna veterotestamentaria: bendición, santificación, alianza [20]:

Bendición	1. Mt 3,1-9,38	4. Mt 16,21-20,34
Santificación	2. Mt 10,1-14,13	5. Mt 21,1-25,46
Alianza	3. Mt 14,13-16,20	6. Mt 26,1-28,20

Si la separación de estas seis secciones corresponde a un cierto sentido común, los nombres que se le dan son completamente extraños a las formulaciones de Mateo y parecen haber sido impuestos al texto desde fuera.

Finalmente, la multiplicidad de los indicios que se explotan en la búsqueda de un plan del primer evangelio es impresionante. La repetición de ciertas fórmulas sigue siendo el indicio literario más indiscutible, especialmente aquella con que concluyen los cinco grandes discursos y que está en el origen de la distribución de Bacon y de los que se acercan a él; la otra fórmula repetida, aquella en la que se basa el plan de Kingsbury, no resulta tan fácilmente aceptable. Las otras propuestas se basan en unos indicios relativamente tenues y no son realmente

[19] M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*. Londres 1974.

[20] G. Dambricourt, *Matthieu*. Toulouse 1977. En esta obra abundan las ternas: a la división clásica de la Escritura judía (Torá, Profetas, Escritos) corresponderían tres partes del Nuevo Testamento (sinópticos, Hechos y cartas, corpus joánico), etc.

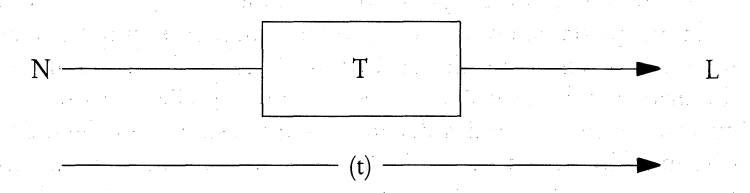
convincentes, al menos en su estado actual. Por otro lado, la mayor parte iluminan alguna que otra sección del texto de Mateo, pero no proponen realmente una inteligencia de conjunto.

A pesar de ser el fenómeno estructurante más claro, la existencia de los cinco grandes discursos no determina sin embargo, propiamente hablando, un plan del relato mateano; del uno al otro no hay una progresión real; todo lo más, se refieren a los temas diferentes de la predicación de Jesús, de los que ninguno merece ser calificado a priori de más o menos principal. Las propuestas que privilegian el discurso en parábolas, por ser el tercero de los cinco, es decir, por ocupar una posición central, parecen hacer muy poco caso del sermón de la montaña, que la posteridad considerará como el más considerable de todos.

Las investigaciones sobre el plan de Mateo han permitido ciertamente resaltar bien los puntos destacados del libro. Pero, por su mismo fracaso, están pidiendo otros análisis que conduzcan a la elaboración de una cristología narrativa.

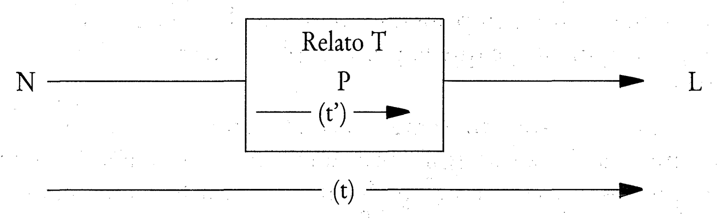
2. Ensayo de cristología narrativa

Leer un texto es asociarse a un acto de comunicación que encierra tres elementos principales: el lector (L) recibe como objeto un texto (T) que le comunica un narrador (N); la comunicación se hace a través de una duración y hace intervenir el tiempo (t). Puede proponerse el siguiente esquema:



Si el texto es un relato y no un discurso (como ocurre con un evangelio), intervienen otros dos factores. Existe en primer lugar un tercer grupo de actores, los personajes (P) de la historia contada, cuya relación entre el narrador y el lector conviene definir; en definitiva, la historia podría comprender, entre sus actores, al narrador o al lector (o a los dos). Además, hay que considerar otro tiempo (t'), aquel en que viven los personajes

del relato, que hay que distinguir del tiempo (t) en que se desarrolla el acto de comunicación; también aquí puede haber pasos del uno al otro, pero conviene distinguir dónde se sitúan. Entonces, el esquema anterior tiene que completarse como sigue:



Nos contentaremos con este esquema tan sencillo, sin entrar en la técnica de la narrativa, tal como se desarrolló por los años 1960-1970, especialmente en el ambiente anglosajón, francés o italiano [21]. Consideramos, por otra parte, en esta etapa de nuestro estudio, al lector y al narrador independientemente de su identidad histórica. Sin embargo, por su importancia para comprender la cristología mateana, la cuestión sobre el autor del primer evangelio y sobre los destinatarios de su obra serán objeto del próximo capítulo.

a) El narrador y el lector

A diferencia, por ejemplo, del narrador del evangelio de Lucas, el del relato mateano no dice nunca «yo» [22]. No está

[21] Sobre la aproximación narrativa a un texto, remitimos a la bibliografía que se da en J. N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc.* París 1989, 249-251 (trad. española en curso). Hay algunas obras que han estudiado ya el evangelio de Mateo como relato. Citemos principalmente: P. Jullien de Pomerol, *Quand un évangile nous est conté. Analyse morphologique du récit de Matthieu.* Bruselas 1980 (estudio que utiliza las 31 funciones narrativas de Propp); Ph. L. Shuler, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew.* Filadelfia 1982; D. Patte, *The Gospel according to Matthew.* Filadelfia 1987. Existe igualmente un estudio narrativo interesante consagrado a la infancia de Jesús en Mateo: G. Segalla, *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo.* Brescia 1987.

[22] En la dedicatoria del evangelio de Lucas vemos explicitados: el narrador en primera persona del singular («... me ha parecido también a *mí...»),* el destinatario en segunda persona (... escribir para *ti* un relato ordenado, querido Teófilo), y hasta una primera persona del plural que contiene a los dos personajes mencionados, más algunos otros («... según *nos* han transmitido») (Lc 1,1-4). La dedicatoria de los Hechos de los apóstoles explicita igualmente al narrador y al destinatario (Hch 1,1-2).

expresamente presente en su relato. El hecho de que Mateo el publicano sea mencionado dos veces en la obra (Mt 9,9 y 10,3) no debe engañarnos, ya que la atribución del evangelio a Mateo no forma parte integrante del texto: es un dato de la tradición que se ha ido integrando progresivamente a los manuscritos. Si Mateo es ciertamente uno de los personajes del relato, no hay nada que permita en principio identificarlo con el narrador, que por consiguiente se queda por completo fuera de la historia que refiere.

Las cosas son diferentes para el lector [23], en virtud de las últimas palabras que Jesús pronuncia en la montaña de Galilea, después de la resurrección. Dirigiéndose a los once para despedirse de ellos, les dice:

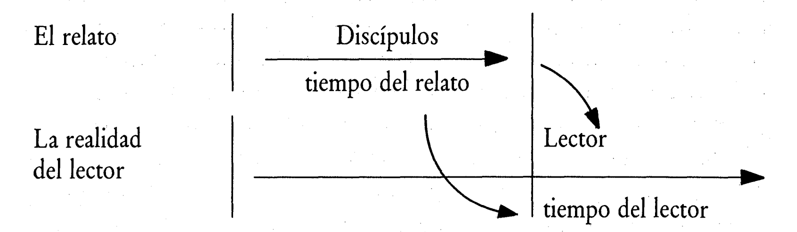
> «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo» (Mt 28,20).

Esta mención del «final de este mundo» para concluir el texto hace entrar al lector dentro mismo del relato. Porque, si se les habla de una presencia con ellos durante siglos, los destinatarios de estas palabras no pueden ser solamente los once personajes presentes en Galilea en aquellos momentos, pues todos murieron varios años después de los acontecimientos relatados por la historia. En otras palabras, en la expresión «con vosotros», el *vosotros* del texto designa al lector o a los lectores. De esta manera, el lector queda introducido en el relato, en el mismo lugar que los testigos de la resurrección. Es, lo mismo que el discípulo, aquel que dice a propósito de Jesús las palabras que el ángel del Señor transmite a las mujeres después de abierto el sepulcro, y que los cristianos se seguirán diciendo unos a otros de generación en generación: «Ha resucitado de entre los muertos» (Mt 28,7).

Las últimas palabras de Cristo en Mateo llevan a cabo claramente la unión entre los personajes de la historia que se relata (los discípulos) y los destinatarios de la obra en el acto de comunicación que constituye el relato. Los discípulos son sustituidos por el lector en el momento en que se detiene el relato, lo

[23] Sea cual fuere el número de posibles lectores, y hasta cuando el destinatario histórico es ante todo probablemente una comunidad, empleamos aquí ordinariamente la palabra «lector» en singular: se trata del personaje abstracto (o teórico) a quien se hace la comunicación del objeto-relato.

mismo que el tiempo del relato desemboca en el tiempo al que pertenece el lector. Las cosas pueden representarse de la siguiente forma [24]:



El relato no se termina realmente entonces. Se diluye en la realidad de la vida del lector, algo así como un afluente que llega a confundir sus aguas con las del río en el que desemboca. Al mismo tiempo se invita al lector a reconocerse en aquello que la historia que se le comunica dice de los discípulos. Si está globalmente caracterizado por el hecho de que anuncia la resurrección de Cristo, sabe sin embargo que la duda forma parte de su condición creyente: entre los once, algunos han dudado cuando se han encontrado en presencia del Resucitado (Mt 28,17); y éste fue también el caso de Pedro, cuando su Señor caminaba sobre las aguas, demostrando de este modo que dominaba las fuerzas del mal y de la muerte (Mt 14,31). No hay por qué tener vergüenza de ser un hombre de poca fe, un *oligopistos;* también lo fueron los discípulos (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20). Y si se pregunta por la manera como tiene que ejercer su actividad misionera, no tiene más que leer el discurso apostólico (Mt 10): sus consignas son válidas para él, ya que es el continuador de los apóstoles. Tiene su propio lugar en el relato desde que el primer discípulo entra en escena, lo cual le evita sentirse fuera de la historia; una lectura verdadera del texto implica la identificación que le permite contarse entre los testigos de la predicación de Cristo y de su resurrección [25].

[24] Un esquema parecido a éste, que muestra cómo el tiempo del relato da paso al tiempo de la historia de la salvación, ha sido propuesto por R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium.* Gotinga 1967.

[25] Esta superposición de dos niveles de lectura ha sido bien destacada por J. D. Kingsbury, *Reflections on «The Reader» of Matthew's Gospel:* New Testament Studies 34 (1988) 442-460. El autor describe el evangelio de Mateo como «un relato que comprende una historia y su discurso». En el primer nivel: un autor (el redactor) habla a un destinatario histórico (los cristianos de finales del siglo I). En el

Existe también otro lugar para un posible lector, el lugar que podríamos llamar del anti-lector. El texto lo designa expresamente como una forma posible de situarse respecto a él. En el momento en que piden a Pilato que controle el sepulcro y que ponga allí la guardia, los sumos sacerdotes y los fariseos presienten que, dentro de unos pocos días, la gente empezará a decir de Jesús: «Ha resucitado de entre los muertos» (Mt 27,64). Antes incluso de que se pronuncie, esta futura confesión de fe es calificada ya por ellos como una impostura. Lo que es verdad en labios del ángel del Señor (Mt 28,7), y lo que confirma el relato de los acontecimientos, es pura y simplemente una mentira desde el punto de vista de las autoridades judías; para ellas, el verdadero lector no es más que el pregonero de una superchería.

También ellas tienen su portavoz. Son los judíos que dan de los acontecimientos la versión que sus dirigentes han inculcado a los soldados de guardia del sepulcro, comprándolos por un buen precio para que no se desdigan de su testimonio:

> «Sus discípulos fueron de noche y robaron su cuerpo mientras dormíamos» (Mt 28,13).

Y el redactor señala:

> «Los soldados tomaron el dinero e hicieron lo que les habían dicho, y ésta es la versión que ha corrido entre los judíos hasta hoy» (Mt 28,15).

La expresión «hasta hoy» tiene que relacionarse con aquella otra con la que termina el texto y que ya hemos comentado: «hasta el final de este mundo». También ésta abre al relato un porvenir, estableciendo una comunicación entre el tiempo del relato y el tiempo en que viven el redactor y aquellos de sus lectores que él considera como sus contemporáneos.

En el lado opuesto de la lectura del relato que conduce a la resurrección existe una anti-lectura, la que interpreta los hechos constatables por todos –el sepulcro abierto y el cadáver desaparecido– como una superchería montada por los discípulos. El judío no cristiano, manipulado por las autoridades que gobiernan su pueblo, está colocado entonces en situación de anti-lector. El dinero ha realizado su obra: ha permitido la

segundo nivel: un narrador implicado habla a un lector implicado (lector ideal o narrador).

traición de Judas y la muerte histórica de Jesús; y está también en el origen de una segunda muerte, a saber, el relato mentiroso de la no-resurrección de Cristo. No es extraño que Mateo destaque en el sermón de la montaña aquella frase de Jesús: «No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24).

El relato referido por el redactor puede entonces ser objeto de dos lecturas contrarias, en las que cada uno de los lectores potenciales ocupa su propio lugar en la narración: el lector identificado con los discípulos, que hace suyo el testimonio formulado por el ángel del Señor; y el anti-lector, el judío que repite de generación en generación una mentira bien ideada por los dirigentes de su pueblo. También él tiene su lugar en el relato, en la persona de los que confían en los fariseos, en los escribas, en los sumos sacerdotes, en los ancianos, y que no pueden menos de reclamar la muerte de Jesús en el momento decisivo (Mt 27,20-25). No contentos con ser los artífices de esta odiosa liquidación, los jefes judíos son aquellos por los cuales queda irremediablemente pervertida la interpretación de los hechos y de los gestos del Mesías.

b) Los otros personajes

Las dos categorías de lectores están simbólicamente representadas en el relato por dos grupos de personajes: los discípulos por un lado, los dirigentes judíos y los que los siguen por otro. Los análisis que han permitido establecer estas correspondencias han recaído principalmente sobre las secciones del texto que se refieren al relato de la muerte de Jesús y de su resurrección, secciones en las que el papel representado por los personajes de la historia está marcado de forma muy clara (Mt 27,62-28,20).

Es igualmente en la última parte del relato donde se expresan las extrañas relaciones entre tres participantes a los que difícilmente podemos llamar «personajes»: las tres personas de la Trinidad (Mt 28,19) [26]. Caso único en el evangelio de Mateo,

[26] Es anacrónico hablar de «personas» divinas en el texto de Mateo, ya que el carácter personal del Espíritu es la proyección de una teología posterior. Pero ¿qué palabras emplear: participantes, personajes, actores? Todas estas palabras son tan poco satisfactorias que los términos consagrados por el uso siguen siendo los menos malos. Sin embargo, no hay que perder de vista que vienen de fórmulas trinitarias todavía desconocidas en el siglo I.

Jesús habla de sí mismo en primera y en tercera persona en la misma frase, con unas palabras de intervalo. Dice «yo» y se designa como el Hijo:

> «Se *me* ha dado autoridad plena sobre cielo y tierra. Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos, y bautizadlos en el nombre del Padre y del *Hijo* y del Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado» (Mt 28,18-20).

En las partes que preceden de este relato, el Padre, Jesús y el Espíritu tienen funciones distintas. La expresión «en el nombre de» se refiere sobre todo a Jesús, y raras veces al Padre (Mt 21,9; 23,39) [27]; nunca al Espíritu. En las dos escenas en que intervienen las tres personas, el anuncio a José (Mt 1,18-25) y el bautismo de Jesús (Mt 3,13-17), cada una ocupa un lugar específico [28].

El Padre y Jesús, sin embargo, empiezan a desempeñar unas funciones mucho más próximas el uno del otro desde la mañana de la resurrección. Después de la oración en Getsemaní (Mt 26,36-46) y del grito de desamparo de Jesús en la cruz (Mt 27,46), que marcan la distancia máxima entre las dos personas, el lector descubre en los relatos de la resurrección una curiosa aproximación de los puntos de vista: las palabras que Dios pronuncia por medio del ángel dirigiéndose a las mujeres (Mt 28,5-7) y las que Jesús les dice cuando se aparece a ellas (Mt 28,10) son muy parecidas: el breve discurso de Jesús repite expresamente todas las palabras del mensaje del ángel. Por consiguiente, no resulta chocante llegar a las formulaciones tan unificantes de la escena final: Jesús es investido de «toda autoridad», lo cual es un privilegio divino (Mt 28,18). El «yo estoy con vosotros» de la última frase (Mt 28,20) recoge el «Dios con nosotros» del anuncio a José (Mt 1,23). La unión de los nombres del Padre y del Hijo se hace entonces por sí misma. El

[27] El nombre del Padre se menciona también en la oración del Padrenuestro (Mt 6,9), pero fuera de uno de los giros griegos traducidos por «en el nombre de».

[28] Ni en el anuncio a José, ni en el bautismo de Jesús, se nombran juntos a los tres. En el anuncio a José, el ángel del Señor nombra al Espíritu (Mt 1,20) y a Jesús (Mt 1,21.25); el Padre no interviene más que a través del ángel que habla en su nombre. En el bautismo, Jesús es nombrado como Hijo (Mt 3,17) y se menciona expresamente al Espíritu (Mt 3,16); el Padre sólo se manifiesta por la voz que viene de los cielos. El Padre, entre los tres, es el único cuya intervención no implica que sea nombrado explícitamente.

nombramiento del Espíritu Santo en la fórmula trinitaria parece más inesperado, ya que la pneumatología de Mateo está relativamente poco desarrollada. En el plan del relato, sin embargo, hace su aparición final en una escena en la que se presenta a las tres personas, en la línea directa del anuncio a José y del bautismo de Jesús. Veremos más adelante qué consecuencias se pueden sacar de esta lectura al hilo del relato.

Las personas distintas de los discípulos, los opositores judíos, Jesús, Dios Padre y el Espíritu Santo, representan, bajo diversos nombres, unos papeles bastante parecidos: son la gente con la que Jesús se encuentra, la multitud versátil y los que piden milagros esencialmente. De manera muy general, podríamos calificarlos de «el público». Sería necesario mencionar a otros, pero no intervienen más que en determinados momentos del relato: José, desde luego, en el evangelio de la infancia; Juan Bautista, que entra en escena desde que José sale de ella; y el tentador, cuya función veremos que es ejercida por varios personajes diferentes.

c) El anuncio (Mt 1,1-3,12)

La distribución de las escenas trinitarias en el evangelio de Mateo conduce a separar de los primeros capítulos la gran sección que va de una escena trinitaria a la otra, a saber, del bautismo de Jesús (Mt 3,13-17) a la última aparición en Galilea (Mt 28,16-20): esta sección constituye el relato del Hijo de Dios. La parte del evangelio que precede a esta sección (de Mt 1,1-3,12) constituye un anuncio de la misma. En ella, Jesús no actúa: se actúa en su favor o se habla de él. Contiene una primera escena trinitaria, el anuncio a José (Mt 1,18-25), que se puede considerar como una prefiguración de las otras dos. Termina con la evocación de un futuro a largo plazo, como la escena final del evangelio: Juan Bautista hace una descripción metafórica del juicio que realiza el que viene detrás de él: «La paja la quemará con un fuego que no se apaga» (Mt 3,12). Se puede incluso descubrir aquí una estructura en inclusión, en la que la segunda y la cuarta parte están caracterizadas por las intervenciones del ángel del Señor y la obediencia de José, por una parte, y la escena de los magos, por otra:

a. Genealogía (Mt 1,1-17).
  b. El ángel y José (Mt 1,18-25).
    c. Los magos (Mt 2,1-12).
  b'. El ángel y José (Mt 2,13-23).
a'. Juan Bautista (Mt 3,1-12).

Hay que observar que las citas de cumplimiento se localizan igualmente en la segunda y en la cuarta parte, lo cual confirma la solidez de esta estructura.

a. La genealogía (Mt 1,1-17) es una palabra del narrador preliminar a todo relato. Divide el tiempo de Jesús en tres períodos de la misma longitud, cada uno de catorce generaciones, que separan cuatro etapas principales de la historia de Israel puestas en posición de casi-equivalentes: Abrahán, David, la deportación de Babilonia, el Mesías. Sin embargo, las dos etapas extremas son tratadas de manera distinta de las otras dos. Abrahán es el primer nombrado, sin que se hable de su padre: es una especie de comienzo absoluto. Y, para Jesús, José es presentado, no como su padre, sino como el esposo de su madre, María. En el linaje de Israel, que se prosigue de padres a hijos, el Mesías marca una ruptura. Mateo se hace aquí eco de una tradición judía de la que se encuentran otras huellas en el evangelio de Juan, a saber, que no se pueden conocer los orígenes humanos del Mesías (Jn 7,27).

b. El anuncio a José (Mt 1,18-25) es la primera escena trinitaria del evangelio. Dios Padre, por medio de su ángel, entrega un mensaje al esposo de María, mensaje que le informa y le dicta un comportamiento que ha de observar. Se menciona al Espíritu Santo como el que intervino sobre la joven esposa antes de esta escena; por consiguiente, su acción forma parte de un pasado reciente, pero se refiere a un pasado anterior, la palabra del Padre pronunciada desde antiguo por medio de un profeta cuyo nombre se calla. Jesús, el Hijo, de quien el ángel habla en futuro al comienzo de la escena, se hace también presente en el último versículo (Mt 1,25); porque la escena que se llama comúnmente «el anuncio a José» contiene también, en unas pocas palabras, el relato del nacimiento de Jesús.

c. La intervención de los magos (Mt 2,1-12) permite al

lector-discípulo entrar en el relato. Frente a Jesús, los magos se postran como los once apóstoles ante el Resucitado (Mt 28,17) y como muchos peticionarios de milagros (por ejemplo Mt 8,2; 9,18; 15,25). Los anti-lectores son introducidos igualmente en la historia, en la persona de Herodes, cuya doblez anuncia la de las autoridades judías en el momento de la resurrección; los sumos sacerdotes y los escribas del pueblo no son de momento más que sus auxiliares, pero por medio de él están ya en el campo de los que se oponen a Jesús. José está totalmente ausente de la escena.

b'. La huida a Egipto y el regreso (Mt 2,13-23) corresponden al relato del nacimiento, refiriendo la muerte fallida del Mesías. Herodes se confirma en su papel de adversario, ya que su doblez deja paso ahora a una agresividad cruenta que hace correr un grave peligro a Jesús. Lo mismo que en su primera aparición en el relato, José es el fiel ejecutor de las órdenes que recibe de parte de su Señor, mereciéndole su obediencia el nombre de «justo» que se le atribuyó desde el momento en que entró en escena (Mt 1,19).

a'. La predicación de Juan Bautista (Mt 3,1-12) va unida con las escenas precedentes mediante la expresión «por aquellos días», que la integra curiosamente con la serie de los acontecimientos anunciadores, a pesar de que tuvo lugar históricamente unos treinta años más tarde. Juan Bautista toma el relevo del ángel del Señor como anunciador, pero es anunciador en el doble sentido de la palabra: como proclamando un mensaje en el que se trata del anunciado, y como diciendo unas palabras idénticas a las que pronunciará más tarde aquel que anuncia: «Arrepentíos: el reino de los cielos está cerca» (Mt 3,2, recogido en 4,17). Los que se oponen a este mensaje están designados claramente en la persona de los fariseos y de los saduceos, lo cual explica el tono severo en el que se describe el futuro eterno con que acaba su predicación. El bautismo forma parte de su práctica (Mt 3,5) y de lo que anuncia a propósito de Jesús (Mt 3,11): la última escena de esta parte del evangelio que precede al relato de Jesús propiamente dicho pone de relieve el rito que abrirá el cuerpo del relato (Mt 3,13-17) y que lo cerrará (Mt 28,16-20).

d) El relato del Hijo de Dios (Mt 3,13-28,20)

– Jesús es presentado por primera vez como sujeto de un verbo en acción al comienzo de la perícopa que refiere su bautismo por parte de Juan. Su obrar comienza con su venida para hacerse bautizar (Mt 3,13-17). Después de haber sido el anunciador, Juan Bautista parece aquí el opositor. De hecho, el texto le hace representar el mismo papel que el del tentador en la escena siguiente: el que se convierte para Jesús en el campeón de un itinerario de poder, en vez de un camino de rebajamiento en medio de los hombres y mujeres que han acudido a recibir el bautismo (Mt 3,5). Juan anunciaba: «El os bautizará» (Mt 3,11); al verlo venir a bautizarse, el vidente se le opone. Cuando finalmente es convencido, «lo deja» (Mt 3,15), lo mismo que lo dejará el diablo más tarde (Mt 4,11). En esta segunda escena trinitaria, las tres divinas personas desarrollan su función en el presente, gracias a unos movimientos convergentes que se acaban en el nivel de la tierra de los hombres: habiendo bajado al agua para sumergirse en ella, Jesús sale luego y se encuentra en tierra firme; el Espíritu baja sobre él por los cielos abiertos; y la voz del Padre que lo designa a los oyentes potenciales viene igualmente de los cielos. Se ha abierto un período de tiempo durante el cual la acción de Dios va a ser esencialmente terrena. El Hijo de Dios se sumerge en la humanidad.

La tentación propuesta por Juan consistía en hacerle pasar por encima de este tiempo de inmersión para alcanzar directamente la era escatológica en la que presidirá el juicio. La del diablo es otra manera de negar la encarnación: por orden del Hijo de Dios, cualquier cosa puede convertirse en alimento, el cielo es una morada tan estable que no existe ningún riesgo de caerse de él, las milicias diabólicas se encuentran en una situación más envidiable que la de los que pertenecen a la raza de los hombres (Mt 4,1-11). Pero Jesús hace de la palabra de Dios para Israel su propio alimento; asumiendo el destino del pueblo-Hijo es como él afirma su propia fidelidad.

Entonces se inaugura su predicación, parecida a la del anunciador (Mt 4,17). Nuevos actores entran en escena: los discípulos-lectores de los que se dice literalmente que van «detrás de él» (Mt 4,19), y las gentes que en un primer tiempo le siguen

igualmente, pero por una razón más ambigua, ya que los milagros y curaciones que realiza parecen ser la causa real de su adhesión (Mt 4,23-25).

El sermón de la montaña es un discurso programático (Mt 5-7). Su predicación es esencialmente ética. Se menciona en él oportunamente a los anti-lectores (Mt 5,20) como aquellos cuyo obrar no corresponde a la opinión que se tiene de ellos. Se designa también ahí por primera vez Dios como Padre para los que observan estas consignas: vuestro Padre, tu Padre, nuestro Padre (Mt 5,16; 6,1.6.14, etc.). Jesús no lo llama «mi Padre» más que en un segundo tiempo (Mt 7,21). Esto quiere decir que su filiación no excluye ni mucho menos la de los hijos de Israel, y que él es uno de ellos. Este tipo de discurso es muy distinto del de las enseñanzas que prodigan habitualmente las autoridades judías, y la gente no se engaña (Mt 7,28-29).

Los capítulos narrativos que siguen al sermón de la montaña llevan a cabo los primeros grandes desplazamientos en las relaciones que se habían ido estableciendo hasta entonces (Mt 8-9). Con ocasión de la purificación del leproso, aparece la primera consigna de silencio sobre el prodigio que acaba de realizarse (Mt 8,4); semejante discreción es poco habitual en los taumaturgos. La gran fe de un centurión pagano provoca en Jesús un discurso inesperado sobre el rechazo de los hijos de Israel y su sustitución por los paganos, que nada hacía presagiar hasta entonces, ya que no se había manifestado aún la hostilidad de los jefes judíos (Mt 8,11-12); quizá esta reflexión del Maestro está en el origen de su intento de predicación por tierras paganas, en el país de Gerasa, que se soldará con un fracaso (Mt 8,28-34). Los discípulos que, hasta entonces, se habían puesto a seguir a Jesús como a un rabino ordinario, se encuentran enfrentados con unos acontecimientos que provocan en ellos cuestiones sobre su identidad, como la que se plantean al final del relato de la tempestad calmada:

> «¿Qué clase de hombre es éste, que hasta los vientos y el lago le obedecen?» (Mt 8,27).

Jesús llama en su seguimiento a un publicano (Mt 9,10-13) y se toma ciertas libertades respecto a las prácticas de la Torá (Mt 9,14-17). Aparecen entonces las primeras controversias, mientras que se constituye progresivamente el grupo de los ad-

versarios, esos anti-lectores para los que todo aquello no es más que obra demoníaca (Mt 9,34).

Los discípulos, que no eran todavía más que individuos aislados (conocemos a cinco por su nombre), se constituyen a su vez como un solo grupo (Mt 10,1-4). Jesús les dirige un discurso de envío en misión (Mt 10,5-42), que los considera de una doble forma. Por una parte, son los discípulos históricos de su maestro, limitando su campo apostólico al mismo territorio que él; en este sentido, no tienen nada que hacer fuera de las fronteras concretas de Israel (Mt 10,5-6). Pero, por otra parte, las consignas que se les dirigen valen para todos los lectores, discípulos de todos los tiempos, que podrán perfectamente organizar su predicación según los mismos principios: los reyes, los gobernadores y demás soberanos que habrán de perseguirlos evocan las misiones posteriores a la resurrección (Mt 10,17-20). Y para demostrar que se trata de una misión ilimitada en el tiempo, el narrador no habla de la vuelta de los misioneros [29]. De alguna manera son enviados para siempre. Tenemos seguramente aquí una de las expresiones más interesantes de la relación entre los discípulos históricos de Jesús y los lectores del relato de Mateo, donde la confusión y la distinción están en tensión constante.

Después de que se precisa la incredulidad de la gente (Mt 11), explota el conflicto entre Jesús y los dirigentes de Israel en el mismo momento en que él y sus discípulos infringen una de las prescripciones más sagradas de la Torá, el sábado (Mt 12,1-13). Se constituye un complot de intenciones asesinas, y tiene que huir (Mt 12,14-15). Vienen entonces tres pasajes en inclusión que marcan, por parte de Jesús, la consumación de su ruptura con Israel:

– el verdadero parentesco (Mt 12,46-50)
  – el discurso en parábolas (Mt 13,1-53)
– la estancia en Nazaret (Mt 13,54-58).

En la escena del verdadero parentesco, Jesús expresa su opción positiva en favor de sus discípulos más bien que de su familia carnal, que representa simbólicamente a Israel, y que en adelante será extraña a él a no ser que haga la voluntad de su

[29] En esto se distingue de los paralelos de Marcos y de Lucas: cf. Mc 6,30; Lc 9,10; 10,17.

Padre que está en los cielos (Mt 12,50); los judíos no son automáticamente hijos de Dios.

En la escena de Nazaret, la incredulidad de los de «su patria» es casi general; la pequeña ciudad de Galilea ni siquiera se menciona en el texto, ya que el término «patria» empleado en dos ocasiones (Mt 13,53.55) es más apto para sugerir el alcance simbólico del episodio.

Entre las dos escenas, el discurso en parábolas recoge, como se ha visto, una cita de cumplimiento propia de Mateo:

> «Abriré la boca para decir parábolas, publicaré lo que estaba oculto desde la creación del mundo» (Mt 13,35) [30].

Esta alusión a la creación del mundo remite al lector al período que precede a Abrahán, antes de los orígenes del pueblo judío, en cuyo interior se había ido desarrollando todo desde el comienzo del relato de Mateo. El texto realiza en este lugar una especie de corrección de la genealogía por la que se había abierto: el período comprendido entre la creación del mundo y la vocación de Abrahán se toma ahora en cuenta. Es verdad que Jesús es y sigue siendo un hijo de Israel, pero las oposiciones que se han manifestado por parte de su pueblo han corregido los datos de partida. En adelante, aunque va a seguir privilegiando durante algún tiempo la relación con sus hermanos de raza, se produce algo nuevo, a lo que los paganos están ya asociados. El final de la elección de Israel se anuncia por medio de escenas simbólicas y por medio del discurso, antes de ser expuesto por Jesús en términos claros, a lo largo de la semana que precederá a la pasión.

– Con la ejecución de Juan Bautista (Mt 14,1-12), el relato pasa de la muerte programada (Mt 12,14) a la muerte real. Todavía no se trata más que de la muerte del precursor, pero ésta representa el papel de anuncio profético de la del Mesías. Se ha dado sin embargo un paso en el proceso de violencia, un paso que permite decir que se ha entrado en una nueva fase del relato. Jesús sigue huyendo del peligro, reproduciendo el comportamiento que había tenido anteriormente cuando habían soplado vientos de complot (Mt 14,13).

[30] Cf. *supra*, 126s, el análisis de esta cita.

Después de la primera multiplicación de los panes, que no tiene un papel considerable en las articulaciones del relato, la marcha sobre las aguas aporta una doble novedad (Mt 14,22-33). En primer lugar, es la primera vez que un miembro del colegio de los apóstoles destaca de entre los otros para ocupar un lugar particular: Pedro no es solamente un discípulo como los demás. A través de su persona, comienza a constituirse un discurso sobre la estructuración de la Iglesia, que seguirá desarrollándose en la continuación del relato. Otra novedad es la confesión de fe con que acaba esta perícopa: «Verdaderamente eres Hijo de Dios» (Mt 14,33). Es una especie de respuesta a la cuestión que se había planteado como conclusión de la tempestad calmada (Mt 8,27), siendo igualmente discípulos los pasajeros de la barca. El camino recorrido desde la tempestad calmada hasta la marcha sobre las aguas, dos prodigios gemelos situados en el mismo lago, ha permitido al grupo de discípulos-lectores pasar de un cuestionamiento a una primera respuesta. Han realizado la experiencia de la predicación evangélica, han sido testigos de las malas intenciones de las autoridades judías, han oído las parábolas y las explicaciones que se les han dado aparte para ellos solos, se han enterado de la muerte de Juan Bautista, han participado en la multiplicación de los panes durante la cual han servido de intermediarios entre Jesús y la gente, han constatado de nuevo el poder de su maestro sobre las aguas alborotadas del lago: todas estas experiencias les han hecho acceder a un mejor conocimiento de la identidad de aquel tras el que hace ya tiempo que caminan. Una confesión como ésta es la conclusión de todo lo experimentado.

Sin embargo, la confesión principal de todo el evangelio es la de Pedro en Cesarea, que interviene un poco más adelante en el hilo del relato (Mt 16,13-20). Reconociendo en Jesús algo más que a un Hijo de Dios, sabe identificarlo como *el* Mesías, como *el* Hijo *del* Dios *vivo:* es una función única que no estaba forzosamente implicada en la confesión de los pasajeros de la barca. La confirmación solemne que aporta Jesús subraya toda la importancia de la frase que Pedro acaba de pronunciar. En ese mismo movimiento, el Mesías señala cuál es el papel del primero de los apóstoles en su comunidad: la Iglesia es un cuerpo estructurado que tiene a Pedro como fundamento. En cierto modo, la función particular que se le atribuye lo saca del grupo

de los lectores ordinarios, lo cual no quiere decir que no tenga que seguir siendo discípulo-lector, como demuestra inmediatamente lo que sigue.

En efecto, apenas ha expuesto Jesús a sus discípulos la necesidad de su muerte (estaban ya informados del riesgo, pero el hecho de que la recuerde Jesús en el mismo momento en que es identificado como el Mesías le da a esta muerte próxima un nuevo relieve), Pedro no puede tolerar semejante lenguaje, aun cuando el anuncio de la resurrección atenúe en parte el drama. Se resiste a ello (Mt 16,21-23). La respuesta que le dirige Jesús es hiriente. Por su resistencia a la voluntad de Dios, Pedro se sitúa entre los tentadores que se han manifestado desde la escena del bautismo: Juan Bautista primero, y poco después el diablo; el fundamento de la Iglesia tiene sin duda un papel mejor que jugar. Al ordenarle que «vaya detrás de él», Jesús vuelve a situarlo en su lugar de discípulo-lector, que no debería haber dejado jamás.

Es una invitación del mismo tipo la que la voz del Padre dirige a los tres discípulos presentes en la montaña de la transfiguración: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco, escuchadlo» (Mt 17,5). Sea cual fuere su lugar en la Iglesia, el discípulo pierde su calidad si no se pone antes en posición de oyente de la palabra que viene del Mesías, o de lector del texto que hace el relato de su actuación. ¡Que estas advertencias no parezcan sin embargo demasiado severas! La historia de la moneda encontrada en la boca del pez indica también los privilegios de la Iglesia: al compartir con su maestro el derecho a no pagar el impuesto del templo de Jerusalén, ella es un pueblo de Hijo más aún que lo habían sido los hijos de Israel desde hacía siglos (Mt 17,24-27).

Puesto que la Iglesia es la Iglesia del Mesías, no es extraño que aquel a quien ésta pertenece pronuncie sobre ella un discurso consagrado a la vida interna de las comunidades (Mt 18). Como en el discurso de envío en misión (Mt 10), también aquí se superponen las palabras dirigidas al grupo histórico de los discípulos de Jesús, en el que la razón del más fuerte tendía, al parecer, a ocupar un lugar excesivo, y las palabras destinadas a la Iglesia pospascual, como atestigua esta afirmación a propósito del perdón pedido para un hermano que se ha extraviado:

«Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

Es la primera vez en el relato que Jesús abre a los discípulos-lectores a una presencia de su persona, que no depende de su visibilidad; se camina progresivamente hacia la escena final del evangelio.

Al acercarse la pasión del Mesías, inconcebible para un judío, las palabras pronunciadas a continuación por Jesús subrayan hasta qué punto la organización del mundo está a punto de desequilibrarse. Un nuevo estribillo pone ritmo en dos ocasiones al avance del relato: «Hay muchos primeros que serán últimos y muchos últimos que serán primeros». Se aplica a la recompensa sobreabundante ofrecida a los que lo hayan dejado todo (Mt 19,30); y concluye la parábola de los obreros de la hora undécima, en la que Israel puede compararse con el obrero envidioso que ha trabajado desde el amanecer en la viña del Señor y no acepta que le traten igual que a los recién llegados (Mt 20,16).

A partir de la entrada en Jerusalén, los acontecimientos adquieren un giro paroxístico, característico de las situaciones de crisis. El entusiasmo de la gente es casi delirante; las autoridades judías se instalan en su posición de anti-lector, interpretando mal todas las palabras y todas las acciones de Jesús. La sustitución de Israel por una nación compuesta de judíos y de paganos, señalada implícitamente en el encuentro con el centurión de Cafarnaún (Mt 8,11-12), se les echa ahora en cara a los sumos sacerdotes y a los fariseos, que se confirman así en sus intenciones asesinas (Mt 21,41-46).

Jesús se lanza entonces a un quinto y último gran discurso (Mt 23-25), que tiene como argumento principal, como en los paralelos de Marcos y de Lucas, los sucesos escatológicos, pero que comienza con unas invectivas violentas contra los escribas y fariseos, siendo algo así como unas anti-bienaventuranzas (Mt 23). La destrucción próxima del templo consagra el fin de Israel; el guión de los acontecimientos superpone una vez más la descripción de la ruina histórica del edificio y las imágenes apocalípticas tradicionales del final de los tiempos (Mt 24). En la gran escena del juicio final ha desaparecido entre los hombres toda distinción racial, étnica y religiosa; los criterios de la

decisión que habrá de aplicárseles serán esencialmente éticos y se apoyarán en la predicación inaugural del sermón de la montaña (Mt 25,31-46).

El discípulo-lector conoce en el momento de la pasión una fase particularmente crítica. Uno de los miembros del colegio de los doce se convierte en traidor, pasando obstinadamente al grupo de los adversarios anti-lectores; su remordimiento no sirve para nada, a no ser para hacerle poner un acto de desesperación que consagra el suicidio simbólico de Israel (Mt 27,3-10). Pedro, el fundamento de la Iglesia, cae en una triple negativa, que es lo contrario de la confesión anterior; la escena termina con unas lágrimas estériles (Mt 26,69-75). Y todos los demás discípulos huyen (Mt 26,56). La pasión sería la victoria de los adversarios si ya, en los mismos sucesos de tipo apocalíptico que se producen en el momento de la muerte de Jesús, el Padre no manifestase una atención que demuestra que el Hijo no había sido realmente abandonado, a pesar de su desgracia (Mt 27,45-53).

Jesús ha muerto como un justo. El justo que sufre es Hijo de Dios. Se dan cuenta de ello un centurión pagano y algunos de los que estaban montando guardia con él, pronunciando la tercera confesión del evangelio: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54). Utilizan las mismas palabras que los pasajeros de la barca al verlo caminar sobre las aguas (Mt 14,33), las palabras de los lectores-discípulos, de los que forman parte ahora los paganos. Sin embargo, los términos son menos precisos que los de Pedro en Cesarea (Mt 16,16). Para llegar a la confesión de Jesús como *el* Hijo, con todo lo que este título tiene de único, es preciso todavía que intervenga la resurrección, acontecimento que instalará a los principales actores del drama en el lugar que ocuparán en la serie de los tiempos:

– las mujeres, últimas centinelas al lado de la cruz (Mt 27,56) y del sepulcro (Mt 27,61), serán los primeros testigos de la resurrección (Mt 28,1-10). También aquí, «muchos últimos serán primeros»;

– los discípulos salen del relato para convertirse en sus lectores auténticos; sin embargo, tienen que volver a él sin cesar, ya que es en el cuerpo del relato propiamente dicho donde encontrarán las consignas necesarias para llevar a cabo su apostolado (Mt 10) y para vivir en Iglesia (Mt 18);

– los judíos no cristianos salen también del relato y son durante largo tiempo los testigos de una lectura adulterada de los acontecimientos sobre Jesús;

– el mismo Jesús pertenece al mundo celestial en la medida en que su lugar está junto al Padre y en que pronuncia las mismas palabras que los ángeles. Pero se menciona a la Trinidad en cada bautismo por parte de la Iglesia. Y queda asegurada la presencia del Hijo en este mundo terrenal. La encarnación no ha terminado todavía.

3. Primeras conclusiones

Al final de este recorrido narrativo, podemos recoger como conclusión algunas adquisiciones de nuestro análisis, ya que al hilo de la lectura han ido destacándose algunos de los rasgos de la cristología mateana.

– Entre los múltiples planes posibles del evangelio de Mateo, el que mejor se compagina con una mirada cristológica dirigida sobre el texto es el que propone X. Léon-Dufour. Parece interesante y fecundo considerar por separado el anuncio (Mt 1,1-3,12) y el relato propiamente dicho (Mt 3,13-28,20), debiendo situarse el comienzo de este relato en el momento en que Jesús se pone a actuar por sí mismo [31]. En el interior del cuerpo del relato hay que distinguir dos secciones: su separación debe situarse entre la estancia en «su patria» (Mt 13,58) y la muerte de Juan Bautista (14,1). El discurso en parábolas y las dos perícopas que lo encuadran concluyen efectivamente una primera parte, desplazando los orígenes del tiempo en que se arraiga la aventura evangélica, desde Abrahán a la creación. Puede entonces volverse la página para entrar en una nueva fase de la historia contada, fase en la que la muerte de los profetas está realmente presente desde el principio, y en que el discurso sobre la Iglesia empieza a estructurarse en torno a la persona de Pedro. Hay aquí un umbral sin equivalente en el resto del relato propiamente dicho. A título de confirmación, se puede observar que el procedimiento narrativo de las citas de cumplimiento se

[31] X. Léon-Dufour sitúa la separación entre su prólogo y su primera parte al final del evangelio de la infancia, o sea, después de Mt 2,23. No estamos de acuerdo con él en este punto.

interrumpe en el momento en que se franquea este umbral, para no reanudarse hasta mucho más tarde, cuando la entrada de Jesús en Jerusalén, que es el pórtico de la pasión.

– El texto de Mateo hace seguir al lector un verdadero itinerario cristológico, anunciado en el prólogo y realizado a continuación. Visto al principio como el Mesías histórico de Israel, Jesús es identificado al final como el Hijo único de Dios en un mundo sin pueblo elegido. Es ésta una adquisición principal de la lectura, que va acompañada de una convulsión enorme en la organización del mundo judío antiguo, mundo para el que era fundamental la distinción entre judíos y no-judíos. El título cristológico al que nos conduce el relato, como centro de una confesión de fe, es el de Hijo de Dios, título ante el cual se borran las otras denominaciones de Jesús como provisionales o secundarias [32].

– Comenzando como una biografía de modelo corriente, el evangelio de Mateo encierra algunas incoherencias que obligan al lector a implicarse en el texto. Las instrucciones misioneras dadas a los doce no van acompañadas de ninguna mención explícita de su partida, y mucho menos de su retorno; tienen entonces inevitablemente como destinatarios a personas que no forman parte de los personajes de la historia narrada (Mt 10,5-11,1). En el discurso a la Iglesia, Jesús habla a sus discípulos de su presencia invisible, como si él mismo no estuviera ya allí o, lo que es lo mismo, como si los oyentes de las palabras que pronuncia fueran diferentes de los que el discurso pone en escena (Mt 18,20). La versión mentirosa de las razones por las que el cadáver de Jesús no está ya en el sepulcro siguen circulando entre los judíos en una fecha posterior a aquella en que se termina el relato (Mt 28,15). Y la evocación del final de los tiempos en las últimas palabras del Resucitado concierne a los lectores futuros mucho más que a los discípulos realmente presentes (Mt 28,20).

Así, el relato evangélico está explícitamente superpuesto al de la vida de la Iglesia, lo cual le hace salir del género literario propiamente biográfico. Es incluso el reflejo afirmado de la

[32] Llegamos así a los análisis de J. D. Kingsbury; cf. *supra*, c. 1, 4: *Hijo de Dios*.

controversia emprendida por los lectores cristianos, sucesores de los discípulos, con los judíos contemporáneos del redactor. Quizá sea ir demasiado lejos calificarla como literatura de combate, pero no se puede negar que el rostro de Cristo que de ella se desprende está indefectiblemente ligado a los conflictos que existieron entre la Iglesia y la Sinagoga.

La cristología que desarrolla es entonces particular, circunstanciada. Sería una falta de respeto al texto sacar de él frases o ideas a las que se diese, sin interpretarlas, un valor inmediatamente universal.

5

Las circunstancias históricas de la cristología mateana

Vale la pena que cualquier lector de cualquier época descubra la cristología de Mateo. Todo texto tiene su autonomía y puede producir muchos efectos de lectura. No hay por qué considerarlo primordialmente como dependiente de su autor, de sus destinatarios históricos o de las circunstancias de su composición. La investigación que se puede realizar sobre el ambiente en que tuvo su origen no puede, por consiguiente, tener la finalidad de delimitar un espacio dentro del cual tenga que ser interpretado.

Una vez planteado este principio fundamental, no es menos cierto que un conocimiento mejor de las condiciones en que fue redactado un texto puede ofrecer un elemento de comprensión suplementario, del que sería artificial privarse por sistema: la exégesis histórico-crítica no tiene que desaparecer ante otros métodos de lectura más recientes, que ponen entre paréntesis la relación del texto con la historia. En este terreno hay que pensar en términos de complementariedad y no de exclusividad.

Más concretamente todavía, la época en que un autor determinado escribió un texto concreto para unos destinatarios fijos merece ser considerada como un lugar privilegiado de interpretación. Es en cierto modo el momento cero del texto, al que es interesante que se refiera todo lector, aunque lógicamente sin absolutizarlo. En el descubrimiento de lo que el texto me dice hoy, el conocimiento de lo que decía a sus destinatarios históricos que vivieron tal situación, que tenían tales necesidades o se hacían tales preguntas, constituye un buen punto de partida. La

identidad de su autor es más secundaria, ya que lo que escribió prima sobre lo que quiso escribir, pero –si puedo conocerla– también ella puede ayudarme en mi comprensión.

De ahí el interés de este corto capítulo, que tiene una doble intención. En primer lugar, la de utilizar las investigaciones referidas anteriormente para responder a una cuestión muy discutida, la de las circunstancias históricas de la composición de Mateo. Y luego, la de aclarar todas las interpretaciones posibles de la cristología mateana por las circunstancias de la composición de la obra, en la medida en que las podamos concretar. Sucesivamente nos fijaremos en las fuentes de Mateo, en el autor y en los destinatarios de su obra, para estudiar finalmente las condiciones de vida de la comunidad en que nació, o sea, lo que suele llamarse «ambiente vital» o, según una terminología alemana consagrada por el uso, el *Sitz im Leben.*

1. Las fuentes de Mateo

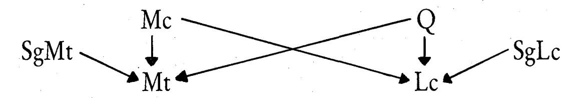
La investigación sobre la cristología mateana ha conducido constantemente a comparar a Mateo con Marcos. Una ilustración entre mil: en las tres confesiones de Jesús como Hijo de Dios (Mt 14,33; 16,16; 27,54), el texto de Mateo parece ser el resultado de una relectura del de Marcos en una perspectiva más eclesiológica, bastante constante en toda la segunda mitad del primer evangelio.

Semejante fenómeno de relectura existe en otros lugares de la Biblia. En el Antiguo Testamento, los libros de las Crónicas, por ejemplo, son considerados habitualmente como un repaso de los libros de Samuel y de los Reyes por parte de los ambientes sacerdotales del siglo IV a. C. De manera análoga, se ha propuesto la hipótesis de que Mateo sería un desarrollo midrásico de Marcos [1]. Otra hipótesis parecida a ésta: Mateo recogería a Marcos con la finalidad de integrar a los miembros de su Iglesia en su relato a través de los discípulos; el texto de Marcos, que destaca algunas actitudes de fe sin vincularlas a unos grupos

[1] Un *midrás* es, en el judaísmo, un comentario de tipo generalmente homilético. Sobre Mateo como desarrollo midrásico de Marcos, cf. M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*. Londres 1974.

humanos concretos, no habría respondido suficientemente a las necesidades de la comunidad mateana [2].

Sin embargo, Marcos no puede ser la única fuente de Mateo, ya que éste es sensiblemente más voluminoso que aquél, y refiere tradiciones de las que también se han encontrado algunas huellas en Lucas. Esta constatación está en el origen de la teoría clásica llamada de «las dos fuentes», que se fue elaborando progresivamente a lo largo de la primera mitad del siglo XIX y que puede formularse de este modo: Mateo y Lucas utilizan en común dos documentos-fuentes, a saber, a Marcos por un lado, y por otro un documento que suele llamarse «fuente de los *logia*» y al que se designa con la letra Q (del alemán *Quelle* = fuente). Además, cada uno dispone de fuentes particulares, el «bien propio» de Mateo y el «bien propio» de Lucas, designados igualmente por el término alemán *Sondergut* (abreviado en Sg). De ahí el esquema que conocen bien los familiarizados con los evangelios sinópticos [3]:



Son divergentes las opiniones sobre las tres familias de documentos hipotéticos en torno a los cuales se ha construido esta teoría. ¿Fue la fuente de los *logia* un documento escrito concreto, o simplemente un conjunto de tradiciones orales? ¿Cuál era el contenido y qué amplitud tenían el «bien propio» de Mateo y el de Lucas? ¿Hasta dónde llega la intervención personal de cada redactor, que no es –según parece– un simple recopilador de las fuentes, sino un autor animado por un proyecto literario y teológico?

Aunque siguen en pie estas cuestiones, la teoría de las dos fuentes es reconocida actualmente, con algún que otro arreglo, por la mayor parte de los exegetas. Sin embargo, se la vuelve a poner continuamente en cuestión. Algunos autores han multiplicado los documentos-fuentes posibles, llegando a un cuadro

[2] Cf. B. R. Doyle, *Matthew's Intention as Discerned by his Structure:* Revue Biblique 95 (1988) 34-54.

[3] Simplemente algunos nombres, por orden alfabético, entre los especialistas de Mateo: P. Bonnard (1963), W. D. Davies y D. C. Allison (1988), J. Gnilka (1986), J. H. Held (1960), J. D. Kingsbury (1975), D. Marguerat (1981), J. Zumstein (1977).

genealógico a veces muy complejo [4]. Otros han intentado darle un vuelco total: ¿por qué, por ejemplo, no va a ser Marcos un resumen de Mateo y de Lucas, que los utiliza y los combina uno con otro? Esta propuesta, formulada a finales del siglo XVIII por el alemán J. J. Griesbach, sigue teniendo hoy sus defensores [5]. Entre los otros intentos, vale la pena mencionar todavía a los que consideran que el problema de las fuentes de Mateo se plantea de manera distinta para las partes cuya ordenación difiere de la de Marcos (Mt 4,12-13,58) y aquellas en donde el orden de los dos relatos es sensiblemente el mismo (Mt 14,1-27,61); a cada una de estas secciones correspondería entonces un grupo de fuentes propias [6].

Sin entrar en detalle en las discusiones sobre estas diversas propuestas, conviene advertir que la hipótesis de un Mateo más tardío que Marcos y que utilizó a éste como fuente se muestra particularmente fecunda. Lo hemos recordado al comienzo de este apartado. Es la que mejor da cuenta de los empleos del título «Hijo de Dios» en Mateo; lo mismo hay que decir para la expresión «Hijo del hombre», porque los catorce empleos de Mateo que tienen un paralelo en Marcos están dispuestos exactamente en el mismo orden, sin excepción [7]. Esta hipótesis es además infinitamente más verosímil que la suposición inversa (Marcos dependería de Mateo y sería un resumen del mismo), ya que el trabajo de los antiguos sobre los textos va casi siempre en el sentido de aumentar el volumen de lo anterior más que de reducirlo.

Sobre las otras fuentes de Mateo es difícil pronunciarse. Probablemente existió algo por el tipo de la fuente de los *logia*, lógicamente necesaria para dar cuenta de las partes comunes a Mateo y a Lucas, pero no parece que esto haya marcado mucho

[4] El ejemplo más conocido en ambientes francófonos es el de la teoría de M. E. Boismard, expuesto en P. Benoit - M. E. Boismard - J. L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios,* II. Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

[5] Cf. B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two Documents Hypothesis.* Cambridge 1951. Sin seguir a Griesbach, Ph. Rolland, en ambiente francófono, recoge la idea de que Marcos amalgama dos evangelios paralelos (Ph. Rolland, *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique.* París 1984).

[6] Su formulación ha sido hecha por A. Gaboury, *La structure des évangiles synoptiques.* Leiden 1970. Esta hipótesis es seguida globalmente por X. Léon-Dufour, *L'évangile selon saint Matthieu.* Lyón 1972.

[7] Cf. *supra,* 58-59.

a la cristología mateana. Y sea cual fuere la naturaleza del bien propio de Mateo, tampoco parece haber tenido una gran incidencia en sus formulaciones cristológicas. El redactor trabaja mucho todo lo que le viene de la tradición; esto puede constatarse por lo que toma de Marcos, y no hay ninguna razón para que no proceda de la misma manera con los otros materiales tradicionales.

Las fuentes que utiliza no le impiden a Mateo ser un autor en el pleno sentido de la palabra, que redacta su texto para unos destinatarios determinados y que dibuja el rostro de Cristo de modo que sirva a su propósito.

2. Autor y destinatarios

Todas las cuestiones relativas a las circunstancias históricas en las que fue redactada una obra están vinculadas entre sí: las fuentes, la personalidad del autor, la identidad de los destinatarios, las condiciones en que vivían el uno y los otros. Pero es menester tratarlas sucesivamente para evitar una exposición demasiado confusa. Tras el estudio de las fuentes que acabamos de hacer, nos detendremos en este apartado en el autor de la obra y en la composición de la Iglesia a la que se dirigía. En el apartado siguiente trataremos de los problemas relativos a las condiciones de vida de esta comunidad, problemas internos y externos, para ver mejor cómo la cristología de Mateo ocupa un lugar en este contexto y cómo se ofrece como respuesta a las cuestiones planteadas por el medio ambiente.

a) El autor

Los análisis hechos a lo largo del presente estudio han llevado a pensar, casi naturalmente, que el autor del primer evangelio es un judío que se ha hecho cristiano. No ya directamente Mateo el publicano, miembro del grupo de los doce, que muy probablemente había muerto ya en el momento de la redacción última de la obra, y del que es difícil imaginarse que tuviera una familiaridad suficiente con la Torá para hablar de ella como lo hace el evangelio que lleva su nombre. Se ha pensado con frecuencia en un escriba de Israel que se hizo discípulo del Resucitado sin haber conocido históricamente a

Jesús. El final del discurso en parábolas trae una frase desconocida de Marcos y de Lucas que podría ser la firma del redactor:

> «Todo maestro de la ley que se ha hecho discípulo del reino de los cielos es como un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas» (Mt 13,52).

Esta hipótesis es perfectamente conciliable con lo que el texto mismo revela de su autor, familiarizado palpablemente con el Antiguo Testamento y con las tradiciones judías [8]. Pero no resulta fácil precisar bien el lazo que une a este presunto autor con el publicano Mateo, del que la obra ha recibido su apelación tradicional [9]. Se ha supuesto que Mateo el apóstol habría agrupado las tradiciones arameas sobre Jesús, siendo por tanto el garante de las mismas; esas tradiciones habrían sido recogidas a continuación por un escriba más instruido [10]. Un testimonio de Papías, obispo de Hierápolis en el siglo II de nuestra era, habla efectivamente de *logia* semíticos reunidos por Mateo, que podrían haber servido de fuente al evangelio canónico que lleva su nombre:

> «Mateo reunió en lengua hebrea los *logia*, y cada uno los interpretó en la medida de su capacidad» [11].

El publicano aseguraría entonces la autoridad apostólica de una obra cuya redacción definitiva se habría llevado a cabo bastante tiempo después. En cuanto al redactor mismo, ¿es preciso realmente intentar darle un nombre? Las comunidades cristianas en las que circularon las tradiciones desempeñaron una gran función en su elaboración literaria. Para el evangelio de Mateo, ha podido hablarse incluso de una escuela análoga a las

[8] Entre los biblistas que expresan esta opinión, citemos a M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*. Londres 1974; O. L. Cope, *Matthew: A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven*. Washington 1976; G. Stanton, en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. Berlín 1985, 1889-1951; W. D. Davies - D. C. Allison, *The Gospel according to Matthew*, I. Edimburgo 1988, 7-58.

[9] Observación hecha por J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, II. Friburgo 1988, 515-520.

[10] Suposición bien formulada por B. M. Nolan, *The Royal Son of God*. Friburgo 1979, 92-97.

[11] Sobre los testimonios de Papías relativos a Marcos y Mateo, cf. M. Jourjon, art. *Papias*, en DBS VI, 1960, col. 1104-1109. Los hemos reproducido en nuestra obra: M. Quesnel, *L'histoire des évangiles*. París 1987, 55.

escuelas de ancianos que existían en el judaísmo contemporáneo [12].

Sin embargo, la hipótesis de que el redactor –o los redactores en plural– del primer evangelio es judío no es admitida por todos los críticos. Algunos han observado en el texto algunas confusiones o ignorancias difícilmente explicables en dicha hipótesis. A propósito de una advertencia que Jesús pronuncia y dirige a los discípulos, el autor escribe:

> «Entonces comprendieron que no se refería a que tuvieran cuidado con la levadura del pan, sino con las enseñanzas de los fariseos y saduceos» (Mt 16,12).

Pues bien, entre los judíos de los años 30 no había mucho en común entre las enseñanzas de los dos grupos. ¿Cómo habría podido un autor judío hacer este tipo de asimilación, desprovista de todo fundamento histórico? De manera más general, ya se habrá podido dar cuenta el lector de que el autor del primer evangelio no distingue mucho entre los diferentes grupos humanos que estructuraban el judaísmo en tiempos de Jesús: escribas, fariseos, ancianos y sumos sacerdotes [13]; una persona familiarizada con el mundo judío debería haberse mostrado más preciso en su terminología.

Otras críticas en contra de un origen judeo-cristiano para el primer evangelio se derivan de la violencia del texto contra Israel, especialmente de los pasajes que marcan el ocaso del pueblo elegido:

> «Se os quitará el reino de Dios y se entregará a un pueblo que dé a su tiempo los frutos que al reino corresponden» (Mt 21,43).

Semejante veredicto, se ha dicho, difícilmente es imaginable en la pluma de un judío, sea cual fuere la amplitud de la polémica que pudo existir entre las comunidades judeo-cristianas del siglo I y los ambientes sinagogales [14]. Con el apoyo de este tipo de argumentación, se apela frecuentemente al testimo-

[12] K. Stendahl, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament*. Lund [2] 1968; véase igualmente E. Cothenet, art. *Matthieu*, en *Catholicisme*, VIII, 1979, col. 920-924.

[13] S. van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew*. Leiden 1972; cf. *supra*, 159 y nota 65.

[14] Cf. L. Gaston, *The Messiah of Israel as Teacher of the Gentiles. The Setting of Matthew's Christology:* Interpretation 29 (1975) 24-40.

nio de Pablo que, a pesar de combatir con el vigor que todos sabemos la Torá y toda la actitud religiosa que ésta exige, no puede decidirse sin embargo a declarar el fin de la elección de Israel.

Entre los autores contemporáneos, uno de los que ha ido más lejos en la afirmación de que el evangelio de Mateo es una obra pagano-cristiana es sin duda G. Strecker [15]. Constata que, fuera de las citas de cumplimiento, el texto cita generalmente el Antiguo Testamento según los Setenta, la Biblia de los griegos. Observa que, cuando habla de los judíos contemporáneos de Jesús, escribe «*sus* escribas» y «*sus* sinagogas», expresiones que no emplearía un judeo-cristiano [16]. Subraya igualmente el hecho de que Mateo corrige varios giros aramaizantes que encuentra en sus fuentes, lo cual no habría tenido lugar en un ambiente de origen judío. Sin embargo, hay un dato literario importante que se opone a esta toma de posición: las citas de cumplimiento que, con toda evidencia, difícilmente pueden explicarse fuera de un mundo familiarizado con el Antiguo Testamento y con la argumentación midrásica utilizada en el judaísmo. Strecker resuelve esta dificultad pretendiendo que se trata de añadidos posteriores a la fase principal de la redacción, «añadidos pedantes» a un texto del que lo esencial seguiría siendo de hechura pagano-cristiana.

Esta sutileza sin fundamento muestra los límites de las opiniones que niegan que el autor de Mateo sea judío: plantean más dificultades que las que resuelven. La problemática de Mateo no es la de Pablo; si éste tuvo que enfrentarse con las autoridades judías de su tiempo, fue antes de que el judaísmo tuviera que levantarse de las cenizas acumuladas en el año 70, catástrofe en la cual el fariseísmo adquirió un nuevo vigor, fuente de peligro para las comunidades cristianas geográficamente cercanas a la tierra de Israel. Las aproximaciones de Mateo relativas a los sucesos de los años 30, su violencia extrema contra todas las autoridades y contra el pueblo que éstas dirigen se derivan del hecho de que el judaísmo que él combate es el de finales del

[15] G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*. Gotinga 1962; cf. *supra*, 124 y nota 11.

[16] Cf. *supra*, 160 y nota 67.

siglo I, animado de un soplo nuevo contra los grupos cristianos de su proximidad, que ven en él un peligroso competidor. Mateo golpea con fuerza, con mayor energía todavía por haber salido él mismo de ese mundo. La violencia del texto es más explicable por el origen judío de su autor de lo que sería si se tratase de la obra de un pagano-cristiano.

b) Los destinatarios

La investigación sobre los destinatarios del primer evangelio se apoya mucho, lo mismo que la que se refería a la identidad de su autor, en la distinción entre cristianos de origen judío (judeo-cristianos) y cristianos de origen pagano (pagano-cristianos). Resulta bastante normal pensar que el autor pertenece al mismo mundo que la comunidad a la que se dirige; por eso, la opinión corriente de que Mateo es de origen judío va a la par con la opinión igualmente habitual de que el evangelio de Mateo iba destinado históricamente a unos judeo-cristianos. La mayor parte de los comentaristas antiguos y algunos autores recientes piensan en una Iglesia de Siria o de Palestina, incluso antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70 [17]. La mayor parte de los biblistas actuales, para los que los destinatarios del primer evangelio son cristianos de origen judío, piensan, sin embargo, que la fecha de redacción es unos quince años posterior al año 70: en torno al 85 de nuestra era. En efecto, fue alrededor de esta fecha cuando los judíos que se habían hecho cristianos fueron excluidos de las sinagogas. El evangelio de Juan ofrece un dato sobre ello en el relato del ciego de nacimiento (Jn 9,22); y la oración judía de las *Dieciocho bendiciones*, que forma parte de la liturgia sinagogal del sábado, contiene desde esta fecha una imprecación contra los *minim* (= los infieles), que se refiere al menos parcialmente a los judeo-cristianos. He aquí su traducción:

> «Que no haya esperanza alguna para los calumniadores y que todos los malhechores perezcan al instante. Que todos sean rápi-

[17] Entre los clásicos, citemos a A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*. Stuttgart 1929; P. Gaechter, *Das Matthäusevangelium*. Innsbruck 1964. Las opiniones más recientes en este sentido las han expresado algunos autores que tienden a hacer remontar muy alta en el tiempo la redacción definitiva de los evangelios y de todo el Nuevo Testamento: J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*. Londres 1976; C. Tresmontant, *Le Christ hébreu*. París 1983; J. Carmignac, *La naissance des évangiles synoptiques*. París 1984. No los siguen generalmente los exegetas.

damente exterminados y que los impíos sean expulsados pronto. Aplástalos, derríbalos, humíllalos cuanto antes y en nuestros días. ¡Bendito seas, Señor, tú que destruyes a los enemigos y humillas a los impíos!» [18].

Este texto consuma la ruptura entre los judíos no cristianos y aquellos hermanos suyos que ponen su fe en el Resucitado. Ilustra la oposición creciente entre las dos comunidades, lo mismo que hace el evangelio de Mateo desde el otro lado de la barrera.

En resumen, la opinión de que la comunidad a la que va dirigido el primer evangelio es una Iglesia judeo-cristiana por los alrededores del año 85 está muy en consonancia con el texto de Mateo, así como con los textos judíos de la época [19]. En cuanto al lugar preciso de su implantación, se piensa espontáneamente en alguna ciudad de la tierra de Israel o en alguna metrópoli vecina, sin que haya ningún índice determinante que permita ser más preciso: ¿la costa fenicia, Antioquía de Siria, la Transjordania cercana?

Sin embargo, lo mismo que para el autor del evangelio, el carácter judeo-cristiano de la comunidad destinataria está lejos de haber alcanzado el consenso unánime de los biblistas. Los que hacen de su autor un cristiano de origen pagano tienen en general la misma opinión sobre la Iglesia a la que va dirigida su obra: una comunidad pagano-cristiana para la que escribiría uno de los suyos [20]. Otros tienen la misma opinión sobre los destinatarios, aunque no comparten la opinión sobre el autor: el primer evangelio sería entonces la obra de un judeo-cristiano que se dirige a una comunidad en su mayoría pagano-cristiana, planteándose entonces el problema del estatuto de Israel sólo por diversas razones: bien porque el problema ha quedado superado por el avance de la historia [21], bien porque ha sido

[18] Traducción y comentario en S. Ben Chorin, *Le judaïsme en prière. La liturgie de la Synagogue*. París 1984, 73-85. La influencia de esta situación sobre el texto de Mateo ha sido bien subrayada por R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. Munich 1963, 11-33.

[19] Véase la lista de los partidarios de esta hipótesis en G. Stanton, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel*, en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. Berlín 1985, 1910-1921.

[20] Cf. *supra* las opiniones de S. van Tilborg, L. Gaston, G. Strecker.

[21] Véase, por ejemplo, P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium, ein judenchristliches Evangelium*. Aarhus 1958.

resuelto definitivamente gracias a la sustitución del pueblo elegido por la Iglesia, convertida en el verdadero Israel [22].

De hecho, si la redacción de Mateo data de los alrededores del año 85 –lo cual es probable–, la distinción rigurosa entre comunidades judeo-cristianas y comunidades pagano-cristianas no resulta entonces muy pertinente. Por esta época, en las regiones cercanas a la costa del Mediterráneo oriental, las comunidades cristianas de origen judío habían asimilado todas ellas a los creyentes de otro origen. Judeo-cristianas al principio, las Iglesias se habían hecho mixtas [23]. Más que los problemas de identidad étnico-religiosa de sus miembros, la cuestión que se plantea para la identificación de la comunidad destinataria de Mateo es entonces la de saber si la relación Iglesia-Israel es o no uno de los problemas candentes del texto. Pues bien, difícilmente se puede responder a esta cuestión de forma negativa. ¿Habrá que verlo en términos de polémica con la dimensión agresiva de que es portadora la palabra, o más bien de apología, hecha esencialmente de respuesta a los ataques venidos de fuera, o de los problemas planteados por los judíos que querían entrar en la Iglesia, o del problema inverso, el de los judeo-cristianos que abandonaban a los discípulos del Resucitado para volver a la fe de sus padres? En cualquier caso, es probable que la «cuestión judía», central en el texto de Mateo, formara parte de la vida casi cotidiana de la comunidad destinataria o de los ambientes destinatarios en plural [24]. ¿Es posible ser más precisos todavía?

3. Una cristología arraigada en un ambiente de vida

El *Sitz im Leben* alemán (literalmente: «asentamiento en la vida») tiene un sentido más amplio que nuestro término *am-*

[22] Cf. W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo.* Madrid 1974. Para la lista de los exegetas partidarios de destinatarios pagano-cristianos, cf. sobre todo G. Stanton, *o. c.*

[23] Puede hablarse entonces de comunidades judeo-pagano-cristianas; cf. K. Stendahl, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament.* Lund [2] 1968; E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde.* Stuttgart 1974; G. Stanton, *o. c.*

[24] El *Sondergut* mateano podría comprender efectivamente algunas tradiciones con un origen en ambientes sensiblemente diferentes: ambiente propiamente judeo-cristiano, círculos bautistas, etc.; véase en este sentido H. Klein, *Judenchristliche Frömmigkeit im Sondergut des Matthäus:* New Testament Studies 35 (1989) 466-474.

biente o que el francés *milieu*. Se trata de todo lo que constituye el entorno de un texto, lo que plantea su problemática o condiciona sus formulaciones: problemas de sociedad, ambiente concreto en que tuvo origen el texto, vida eclesial, relación con otros ambientes socio-religiosos. Se le considera aquí como marco de la redacción mateana, es decir, en los años 80, y no en el sentido que tuvo la palabra cuando hizo su entrada en la exégesis, el de las condiciones de vida de la Iglesia llamada «primitiva», en los primeros decenios que siguieron a pentecostés.

Este apartado está pues destinado al *Sitz im Leben* de la cristología mateana, a su ambiente en el sentido más amplio de la palabra. Resultará cómodo ir considerando sucesivamente el ambiente externo, el del judaísmo de la época, y el ambiente interno, el de la Iglesia mateana.

a) Cristología mateana y judaísmo

¿Habrá que decir que Mateo es un texto polémico en el sentido de que provocaría el debate con el judaísmo, o será preferible utilizar para definirlo el término de «apología», es decir, de defensa consecutiva a unos ataques? La opción por lo uno o por lo otro tiene mucho que ver con una actitud necesariamente partidista. Espontáneamente, un cristiano dirá del evangelista que se defiende de los ataques del judaísmo, mientras que un judío pondrá más bien el acento en las notas agresivas del relato. Para ser lo más objetivos posible, será preferible sin duda hablar de «tensión», lo cual no implica directamente ni a un atacante ni a un defensor.

La tensión entre la Iglesia y el judaísmo contemporáneo es viva en Mateo. Las lecturas de textos que se han hecho demuestran la falsedad de la opinión de quienes pretenden que ya se había superado, concretamente la de los defensores de una Iglesia mateana casi exclusivamente pagano-cristiana [25]. Ni el avance de la historia ni la existencia de la Iglesia arreglaron el problema de Israel. Si bien para Mateo Israel no es ya el pueblo elegido, sigue existiendo todavía como una espina en la carne de

[25] Cf. *supra*, 214 y notas 21 y 22, las opiniones de P. Nepper-Christensen y de W. Trilling.

los cristianos. Es exagerado decir que la Iglesia, convertida en el verdadero Israel, ocupó pura y simplemente su lugar. La última frase de Mateo sobre el tema: «esta es la versión que ha corrido entre los judíos hasta hoy» (Mt 28,15) demuestra que no se había cerrado todavía la cicatriz abierta por el rechazo de Israel.

Dicho esto, ¿es posible precisar la (o las) corrientes(s) del judaísmo en los que se basa esta oposición? Se ha propuesto la hipótesis de que se trataba de ciertos sectarios de Qumrán o de otras corrientes minoritarias de aquella época [26]. El establecimiento esenio de Qumrán había sido destruido, sin embargo, durante la guerra judía del 67-73, y resulta difícil comprender cómo habría sido capaz de constituir una fuerza contra la que hubieran tenido que luchar entonces las comunidades cristianas; por otra parte, no hay nada en el texto de Mateo que sugiera expresamente la existencia de una polémica anti-qumraniana.

De hecho, el judaísmo con el que choca la comunidad de Mateo –tal como se ha ido desprendiendo progresivamente de los estudios precedentes– es el judaísmo de las sinagogas y de las escuelas palestinas, que volvían a levantar cabeza después de la destrucción de Jerusalén el año 70, dominado por la corriente farisea, embrión de lo que se llamará más tarde el judaísmo rabínico [27]. La falta de templo y, por consiguiente, de culto hizo cesar la influencia de la corriente saducea, muy ligada a los ambientes sacerdotales. Los esenios se dispersaron después de la destrucción de Qumrán. Los zelotes quedaron desestructurados tras su derrota militar y sólo pudieron ir reconstituyéndose progresivamente hasta llegar a la segunda revuelta de los judíos y a su segundo fracaso, el 135 de nuestra era. Los fariseos, de los que nunca se dirá bastante que constituían la corriente judía abierta de la época, cercanos a Jesús por sus ideas, empezaron a

[26] Véase el estudio rico y confuso a la vez de un judío muerto hace algunos años: Ph. Sigal, *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. Lanham 1986.

[27] Muchos biblistas actuales comparten esta opinión. Citemos a G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-evangelium*. Neukirchen [5] 1968; D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*. Londres-Nueva York 1967; G. Künzel, *Studien zum Gemeindesverständnis des Matthäus-Evangeliums*. Stuttgart 1978; J. Zumstein, *Mateo, el teólogo* (CB 58). Estella 1987; D. J. Harrington, *A Dangerous Text: Matthew and Judaism:* Canadian Catholic Review 7 (1989) 135-142.

establecer un judaísmo de la Torá que no deja de guardar semejanzas con el cristianismo antiguo: una religión sin culto, en donde se pone la insistencia en el comportamiento ético del sujeto más que en sus gestos propiamente religiosos, constituida en torno a unas comunidades en donde los ancianos (en griego *presbyteroi)* son una referencia. Hermanos enemigos de algún modo, la separación se hizo a propósito de su postura ante Jesús de Nazaret, a quien unos confiesan como Resucitado, Mesías e Hijo de Dios, y los otros no.

Semejante proximidad exige marcar bien las diferencias. Excluidos de las sinagogas, los cristianos se ven conducidos a tomar distancias respecto a Moisés, que era la referencia de los fariseos en cuestión de la Torá, y a releer esa misma Torá a la luz de la enseñanza de Jesús, que se presenta entonces como un nuevo Moisés. Para evitar la apostasía de los judeo-cristianos, que sentían quizá la tentación de volver a la fe de sus padres, presentan a los jefes de la comunidad contraria con los rasgos más oscuros: hipócritas, pastores despreocupados y ávidos de honores; al no recibir al profeta de Nazaret, han rechazado al verdadero Israel al que habían sido encargados de conducir, y han quedado descalificados. La cristología mateana de Jesús, nuevo Moisés y cumplimiento de Israel, se explica en parte a partir de este contexto de enorme tensión entre dos comunidades rivales.

Es curioso que Mateo sea al mismo tiempo el más judío y el más antijudío de los evangelios. Y Jesús es la clave de bóveda de este edificio paradójico.

b) Cristología mateana e Iglesia de Mateo

Las relaciones conflictivas que mantiene Mateo con el judaísmo de su época no son sin embargo suficientes para explicar todos los acentos propios de su cristología. En varias ocasiones, su texto se hace eco de ciertas tensiones dentro mismo de la Iglesia. Por otro lado, ¿no es esto perfectamente normal? La mayor parte de las cartas de san Pablo ¿no estuvieron motivadas por las dificultades que se habían ido planteando en las comunidades a las que iban dirigidas?

Además de las cuestiones clásicas de rivalidad entre los

dirigentes, de buena acogida, de armonía, que se planteaban a la comunidad de Mateo como en todas las Iglesias del mundo, y a las que el evangelista consagra principalmente su discurso comunitario (Mt 18), la Iglesia mateana conocía sin duda alguna ciertas dificultades propias, que asoman en algunos lugares del texto. El himno de júbilo, por ejemplo (Mt 11,25-30) [28], muestra que había en la comunidad algunas personas humildes de poca formación que eran despreciadas por los «sabios», y que esta falta de comprensión recaía en ciertas cuestiones relativas a la aplicación de la Torá interpretada por Jesús, aun cuando su yugo fuera fácil de llevar y su carga ligera. La historia del vestido nupcial, con que termina la parábola de los invitados al banquete (Mt 22,11-14) [29], ilustra la actitud de algunos que pretendían formar parte de la Iglesia sin aceptar sus exigencias: todos los que, apelando al «nombre de Jesús» (Mt 7,22-23; 25,41-46), no hacen muchas veces más que atestiguar una adhesión puramente formal y se quedarán finalmente en las tinieblas exteriores. Cuando se piensa, además, en el lugar que ocupa la Torá en el evangelio de Mateo, se ve uno inclinado a juzgar que las tensiones en el interior de la comunidad giraban en torno a esta cuestión central: el evangelio vivido en la vida cotidiana, principalmente en su dimensión ética.

Se han propuesto varias identificaciones de los desviados a los que el evangelista se esforzaría en devolver al buen camino. Se ha pensado, por ejemplo, en un empeño por regular los efectos del paulinismo, ya que Pablo llevaba hasta tal punto la oposición entre la fe y la ley que algunos podían desembocar en una actitud religiosa casi totalmente desprovista de normas; Mateo intentaría entonces una especie de síntesis entre el pensamiento de Pablo, que declara caduca a la Torá, y la de Santiago, que se muestra tan atento a las obras que puede dar origen a un atletismo de la voluntad precursor del pelagianismo [30]. En una línea algo diferente, pero cercana a ésta, algunos biblistas han pensado que Mateo combatía ciertas tendencias libertinas que se observaban en su Iglesia, tendencias que podían efectivamente favorecer un paulinismo mal entendido, pero que la inclinación

[28] Cf. *supra,* 44-45 y 97-98.

[29] Cf. *supra,* 163-164.

[30] Esta visión de la perspectiva mateana ha sido desarrollada en la hermosa obra de W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount.* Cambridge 1964.

natural del hombre a la vida fácil basta para despertar en múltiples circunstancias [31].

Se utiliza algunas veces un término genérico para designar a un grupo de hombres que tuvieron sin duda una cierta importancia en la antigüedad cristiana; según sus ideas, el cristiano, liberado por Cristo, no está ya sometido a las leyes: son los antinomistas [32]. Esto puede desembocar, si el sujeto es muy exigente, en un ascetismo excesivo; y, por el contrario, si la exigencia personal es débil, puede tener por resultado un laxismo todavía más pernicioso. Sea cual fuere su expresión, semejante perspectiva es poco favorable a la vida en sociedad, tanto si se trata de la Iglesia como de una sociedad civil, obligada sin duda a gestionar las relaciones entre sus miembros mediante algunas reglas. Mateo lucharía contra esta corriente, ofreciendo a los cristianos el ejemplo de Israel como advertencia: Israel fue infiel a su propia ley, y los cristianos nunca dejarán de estar en paz con esa misma ley [33]. La afirmación de la identidad entre la Torá de Moisés y la que enseña Jesús es necesaria para que la advertencia sea oportuna. Es ésta una de las razones por las que se pueden leer en el sermón de la montaña aquellas frases famosas sobre la perennidad de la ley mosaica (Mt 5,17-20).

Desembocando eventualmente en una casi-ausencia de leyes, pero teniendo unas motivaciones distintas de las anteriores, las corrientes desviadas contra las que Mateo se esfuerza en luchar podrían además ser de tipo carismático [34] o entusiástico [35]. Estos términos indican una disponibilidad al Espíritu de Dios muy alejada de la tibieza, pero que puede traducirse en una exaltación incontrolada y, finalmente, en un comportamiento

[31] Idea defendida por A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten*. Ratisbona 1974.

[32] Del griego *nomos* = ley. El combate de Mateo contra los antinomianos corresponde a las perspectivas de G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, y R. Hummel (cf. obras citadas).

[33] Véase P. Beauchamp, *Matthieu et l'héritage d'Israël:* Recherches de Science Religieuse 76 (1988) 5-38.

[34] Propuesta hecha por G. Künzel, *o. c.*

[35] Esta palabra designa a los cristianos que llevan una vida espiritual intensa, centrada en la invocación de Jesús como Señor (cf. Mt 7,21-23), acompañada de carismas a menudo espectaculares. Esta corriente, al parecer, estaba muy representada en Corinto (cf. 1 Cor 12-14). Sobre su presencia en la Iglesia de Mateo, cf. J. Zumstein, *Matthieu, l'avocat du Jésus terrestre:* Cahiers bibliques Foi et Vie 18 (junio 1979) 34-52.

demasiado desencarnado. El realismo del sermón de la montaña y las advertencias del gran fresco del juicio final (Mt 25,31-46) pueden contribuir a enderezar estas concepciones. La enseñanza de Jesús tal como la presenta Mateo pone constantemente en guardia contra el refugio en la hipocresía del lenguaje o en lo espiritual. Con gestos de caridad concreta se expresa la convicción de fe. Solamente esos gestos permiten verificar que se trata de una actitud personal auténtica.

Frente a las diversas posibilidades de desviación, tal como las acabamos de describir, se plantea sin embargo una cuestión: ¿luchaba Mateo contra algunos grupos concretos que existían en el interior de su Iglesia, o las palabras de Jesús son simplemente una advertencia teórica, relativa a unas actitudes antievangélicas siempre posibles, sin que tuvieran necesariamente unos representantes en su comunidad? La invitación a la vigilancia es grande, ciertamente; ¿corresponde a tensiones internas que han existido históricamente? Algunos biblistas responden más bien de forma negativa, pensando que la llamada a la vigilancia forma parte de la predicación de Jesús en todos los evangelios y que, si en Mateo toma un colorido ético particular, esto no se debe forzosamente a la presencia en su comunidad de antinomianos, de carismáticos o de entusiastas [36]. Los adversarios contra los que combate Mateo estarían más bien fuera de la Iglesia que en su seno [37]. La finalidad del primer evangelio no sería entonces ni mucho menos tomar partido en una polémica interna de la comunidad destinataria. El escrito habría nacido en un contexto interior más sereno, habiendo sido la ocasión de su escritura la vida cotidiana de la comunidad, concretamente su vida litúrgica y las necesidades de la catequesis.

Sea cual fuere el valor de estas últimas observaciones, la opinión de que no había oposiciones en el interior de la comunidad de Mateo parece estar en correspondencia con una presentación demasiado serena de la historia. El evangelista denuncia más que cualquier otro la predicación de los falsos profetas y pone en guardia contra su seducción (Mt 7,15; 24,11.24). Pues

[36] Así D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. Ginebra 1981.

[37] Véase, en este sentido, G. Strecker, *o. c.;* R. Walker, *Die Heilgeschichte im ersten Evangelium*. Gotinga 1967.

bien, no puede tratarse más que de enemigos que pertenecen a la Iglesia, y cuya intervención no proviene solamente de la eventualidad teórica [38]. En un clima bastante claro de oposición al judaísmo, con una proximidad geográfica tan grande al grupo rival, no se ve cómo la comunidad de Mateo habría podido quedar exenta de tensiones internas que se vislumbran en varios lugares del relato evangélico.

Esta situación es sin duda responsable en parte de una presentación un tanto dura, en Mateo, del personaje de Jesús: doctoral, sin debilidades, fácil en amenazar con la exclusión del reino y con las tinieblas exteriores. «Son muchos los llamados, pero pocos los elegidos» (Mt 22,14): esta frase, recogida solamente por Mateo, ha contribuido a dar de su evangelio una imagen severa, en donde se hace apremiante la amenaza del juicio. Es el resultado de una situación de crisis, no solamente entre la Iglesia y el judaísmo, sino dentro de la propia Iglesia.

Al mismo tiempo, las dificultades presentes hacen más urgente todavía la presencia del Maestro, árbitro de los conflictos eventuales. Cuando a los pastores de las comunidades les cuesta hacer oír su voz, es importante recordar que la crisis de autoridad no deja abandonadas a ellas mismas a las ovejas dispersas, sino que hay alguien allí, como referencia última, con el que se puede contar.

> «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

Esta frase tan conocida, propia de Mateo, forma parte del discurso comunitario y viene detrás de los textos sobre la reconciliación del hermano pecador, incluso cuando se niega a escuchar a la Iglesia (Mt 18,17), o sea, la parábola de la oveja perdida y el pasaje sobre la corrección fraterna. La presencia de Cristo en la comunidad creyente no se reduce evidentemente a los momentos en que conoce instantes difíciles; se afirma como conclusión del relato y dura hasta el final de los tiempos (Mt 28,20). Pero es especialmente interesante recordarla cuando el miedo por su ausencia o la impresión de vacío podría conducir a la Iglesia a desesperar de su Señor.

[38] Véanse los comentarios de Mt 7,15: por ejemplo P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo*. Madrid 1976, 163-164; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, I. Friburgo 1986, 273-274; cf. igualmente *supra*, 74.

4. Segundo grupo de conclusiones

– El examen de la cristología mateana en el contexto histórico de la redacción del evangelio confirma las conclusiones que se dedujeron anteriormente del análisis narrativo, o sea, que corresponde a una situación de crisis: no solamente al conflicto entre la Iglesia y la sinagoga, a finales del siglo I, en las regiones cercanas a la tierra de Israel, sino también a las tensiones existentes dentro de la comunidad de Mateo. El drama de la ruptura con Israel, de las excomuniones recíprocas, de la rivalidad probable entre los dos grupos que darían pronto origen a dos religiones diferentes, no podía menos de tener consecuencias dentro mismo del grupo cristiano: acercarse a los fariseos que se habían quedado a la otra orilla, o separarse de ellos por completo, liberándose totalmente del yugo de la Torá, debía ser una tentación permanente de los miembros de la Iglesia, en donde mal que bien habitaban juntos judíos y paganos. Nacida en un contexto conflictivo, la cristología mateana es especialmente adecuada para iluminar la vida de las Iglesias que conocen situaciones análogas.

– La cristología de Mateo tiene sin duda como fuente literaria principal a la de Marcos, que la precedió en el tiempo. Esto no impide al redactor del primer evangelio ser un verdadero autor, que relee a su predecesor con perspectivas originales: primero en el sentido eclesiológico, ya que tiene una dimensión comunitaria que no tiene el de Marcos; y segundo, en el sentido ético. El Cristo de Mateo exige del creyente un comportamiento fiel a sus convicciones incluso en las cosas pequeñas, ya que el gesto de caridad hace de él un hijo de Dios como lo es aquel de quien se pretende discípulo. La filiación divina del cristiano se arraiga, en Mateo, en una ética personal y comunitaria.

– Una cierta dureza del Cristo mateano, imposible de negar, se explica en parte por el cuadro conflictivo en que fue redactado el evangelio de Mateo. Sin embargo, esta severidad queda compensada por la afirmación constante de una presencia del Resucitado en su Iglesia, que es una especie de rostro del cariño de Dios. Pero lo cierto es que esta dureza ha podido chocar a más de uno, y que el lector necesita leer y releer el texto para no dejarse llevar por su primera impresión.

– Finalmente, el Cristo de Mateo es un maestro de enseñanza, de Torá, remitiendo sin cesar este aspecto de su personalidad al lector cristiano a la Torá de Israel, que constituye su ley. Mateo presenta así un mensaje cristológico sensiblemente distinto del de Pablo. ¿Puede decirse que son complementarios? En todo caso, el evangelista recuerda –y es para él fundamental– que la buena nueva de Jesucristo no puede cortarse de sus raíces judías.

6

Aperturas y posteridad

La cristología mateana no puede aislarse de otros aspectos del evangelio, menos centrales quizá, pero complementarios. La suerte que la obra reserva a Israel marca unas rupturas en el desarrollo del tiempo, indisolublemente ligadas a la persona de Jesús y a la manera como fue recibida históricamente; esto significa que el período al que se refiere el relato evangélico es uno de los momentos clave de la historia de la salvación, y que conviene precisar la presentación que hace de él nuestro texto. En varias ocasiones se ha subrayado igualmente la trascendencia eclesiológica de tal palabra o de tal acontecimiento; y conviene ahora recogerlo todo aquí.

Tampoco podría cerrarse este estudio sin analizar brevemente la influencia que ha ido teniendo el rostro mateano de Jesús a lo largo de los siglos y sin examinar cómo sigue todavía hablando a las sensibilidades de hoy.

De ahí este último capítulo. Tomando ciertas distancias respecto a lo que se indicó en las páginas anteriores, intentaremos situar la cristología mateana en el conjunto del pensamiento teológico de Mateo y apreciar su porvenir.

1. Cristología e historia de la salvación

Tanto si se sitúa el evangelio de Mateo en el corazón del conflicto en el que se opusieron la Iglesia de finales del siglo I y el judaísmo contemporáneo, como si se le considera como una obra menos polémica que tomó cuerpo en un ambiente para el que la suerte de Israel se consideraba ya decidida, en cualquier

caso no se puede negar que la muerte de Jesús de Nazaret creó un corte decisivo en la historia mateana de la salvación. El pueblo elegido, heredero de las promesas divinas, pasó a ser un pueblo como todos los demás; la salvación, que hasta entonces pasaba por Israel, fue ofrecida ya directamente a cualquier hombre que guarde los mandamientos prescritos por Jesús. El tiempo de la misión histórica de Cristo es entonces el eje en torno al cual gira la historia del mundo [1].

Efectivamente, los datos temporales tienen una importancia considerable en el evangelio de Mateo. «En aquellos días» (Mt 3,1), «y en aquel momento» (Mt 8,13), estas expresiones van apareciendo a intervalos regulares en el texto, combinándose con la partícula «entonces» (en griego *tote)* (Mt 11,25;14,1), que forma parte de los tics literarios del autor [2]. El tiempo durante el cual se desarrolla el relato evangélico es un período especialmente intenso, en la medida en que pertenece todavía al tiempo de Israel, pero formando ya parte de los tiempos escatológicos: algo así como si se entrelazasen las dos partes de la historia del mundo, la que se arraiga en el pasado y la que desemboca en el porvenir.

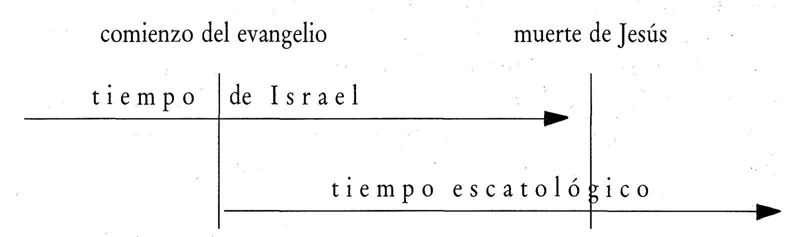
En efecto, es interesante observar que, durante todo el tiempo de su predicación, Jesús se porta como el Mesías histórico de Israel, no poniendo en discusión para nada el principio de la elección: es a su pueblo a quien se dirige (Mt 15,24) y al que envía a sus discípulos (Mt 10,5-6); su enseñanza es una repetición de la Torá de Moisés, la de siempre, de la que nada se destruye (Mt 5,17-20). Hay que aguardar a su muerte para que los acontecimientos apocalípticos que la acompañan anuncien la conclusión de este tiempo que se remonta a los orígenes (Mt 27,51-53).

Sin embargo, ya ha comenzado algo de la era escatológica con los primeros acontecimientos que forman parte del relato

[1] Sobre las relaciones entre la cristología y la historia de la salvación en Mateo, puede consultarse principalmente: G. Bornkamm, en *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium,* Neukirchen [5] 1968, 13-47; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit.* Gotinga [3] 1971; R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium.* Gotinga 1967; J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom.* Filadelfia 1975; J. Künzel, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums.* Stuttgart 1978.

[2] *Tote:* 90 empleos en Mateo, 6 en Marcos y 15 en Lucas.

evangélico. Juan Bautista predica la proximidad del reino de los cielos (Mt 3,2), como lo hará el mismo Jesús (Mt 4,17) y como lo harán a continuación los cristianos (Mt 10,7). La autoridad que ejercerá el Resucitado hasta la consumación de los siglos (Mt 28,18) es anticipada por aquella que él demostró a lo largo de su existencia terrena (Mt 7,29; 9,6). La mezcla del buen grano con la cizaña, sembrados respectivamente por el Hijo del hombre y por el diablo, se prolongará hasta el día de la cosecha final (Mt 13,36-43). Con el comienzo de los tiempos evangélicos, están ya planteadas las disposiciones que conducirán al juicio final. La organización del tiempo en la obra de Mateo parece que podría representarse en el siguiente esquema:



Es una disposición cronológica muy distinta de la que presenta Lucas, por ejemplo, para quien el tiempo de Israel se detiene con el final de la misión de Juan Bautista (en Lc 3,20), en el momento concreto en que comienza el tiempo de la predicación del reino (Lc 3,21) [3]. Para Mateo, que no es historiador en el sentido en que lo es Lucas, el tiempo es concebido de una forma bastante poco lineal: Jesús pertenece al pasado como Mesías histórico de Israel; y pertenece igualmente al futuro como Señor escatológico. Un exégeta contemporáneo ha podido escribir:

> «La vida de Jesús se presenta como un período de tiempo que ocupa, a lo largo del tiempo, un lugar particular, pero es siempre inmanente al mismo, no lo cierra; por el contrario, se distingue de manera significativa del término de la historia, un término todavía en suspenso que traerá juicio y salvación» [4].

[3] Para la historia de la salvación en Lucas, nos permitimos remitir a nuestro estudio: M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres.* París 1985, 191-193.

[4] G. Strecker, *o. c.*, 122.

2. Cristología y eclesiología

La cristología mateana difícilmente puede separarse de su eclesiología, como ya hemos tenido ocasión de constatar en varios momentos. Mateo es el único evangelista que utiliza la palabra «Iglesia» (en griego *ekklèsia)* (Mt 16,18; 18,17). El cuarto discurso pronunciado por Jesús merece justamente el nombre de «discurso comunitario» o «discurso a la Iglesia». A diferencia del evangelio de Marcos, en donde son más bien los representantes de una actitud de interrogación positiva ante Cristo, los discípulos a los que alude Mateo prefiguran a los miembros futuros de las comunidades cristianas [5]. Y Pedro se destaca del grupo de los doce desde el relato de la marcha sobre las aguas (Mt 14,28-31), dispuesto a convertirse en el fundamento de la Iglesia del Mesías, tal como se lo anuncia Jesús en la confesión de Cesarea (Mt 16,18). Ha podido decirse del evangelio de Mateo que era una relectura eclesiológica del evangelio de Marcos, principalmente a partir de su segunda parte (Mt 14 y siguientes).

Incluso se ha abierto un debate entre los exegetas para saber si el relato de Mateo es más bien cristológico que eclesiológico, o al contrario; algunos se han negado a plantear el dilema en unos términos tan maniqueos y han preferido afirmar que era lo uno y lo otro [6]. Efectivamente, no es seguro que, en un terreno como éste, haya alguna posibilidad de tener convicciones tajantes.

A propósito de los sacramentos, vale la pena destacar una perspectiva eclesiológica nueva respecto a las que se evocaron anteriormente. Ya se ha advertido que la vida pública de Jesús comenzaba y concluía con dos escenas en las que se habla del bautismo: el encuentro con Juan en el Jordán (Mt 3,13-17), y la última aparición en Galilea (Mt 28,16-20). Pues bien, en los dos

[5] Véase J. Zumstein, *Mateo, el teólogo* (CB 58). Estella 1987, 46-50.

[6] Entre los partidarios de una dominante cristológica, citemos a J. D. Kingsbury, *o. c.* Entre los partidarios de una dominante eclesiológica, citemos a H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi.* Münster [2] 1984; E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde.* Stuttgart 1974; R. E. Brown, *La Iglesia que los apóstoles nos dejaron.* Bilbao 1988, 121-141; Id., *Antioche et Rome.* París 1988, 71-100. Entre los que se niegan a pronunciarse en favor de una dominante más que sobre otra, citemos a G. Künzel, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums.* Stuttgart 1978; J. C. Ingelaere, *Structure de Matthieu et histoire du salut:* Cahiers Bibliques Foi et Vie 18 (junio 1979) 10-33.

casos Jesús da la orden de bautizar. «Deja eso ahora, pues conviene que cumplamos lo que Dios ha dispuesto», le dice a Juan que acaba de expresar sus reticencias (Mt 3,15). Y en la escena final, la consigna de administrar el bautismo forma parte de un conjunto de prescripciones dadas a los once (Mt 28,19). Al evangelio de Mateo le gusta poner en labios de Jesús palabras autoritativas. Vale la pena subrayar que lo hace también así a propósito del bautismo, lo mismo que hizo, por otra parte, a propósito de los otros sacramentos de la Iglesia.

En el relato de la institución eucarística, señalando el pan sobre el que ha pronunciado la bendición, Jesús dice en el evangelio de Marcos: «Tomad, esto es mi cuerpo». Y para la copa, el mismo evangelista escribe: «Tomó luego una copa, pronunció la acción de gracias, se la dio, y bebieron todos de ella. Y les dijo: Esta es mi sangre...» (Mc 14,22-24). Mateo, que para esta perícopa depende visiblemente de Marcos, multiplica los imperativos. Jesús dice sobre el pan: «Tomad y *comed;* esto es mi cuerpo». Y el relato prosigue sobre la copa de la manera siguiente: «Tomó luego una copa y, después de dar gracias, se la dio diciendo: *Bebed* todos de ella, porque ésta es mi sangre...» (Mt 26,26-28). «Comed... bebed...»: también en esta ocasión interviene Jesús dando una orden a propósito de lo que pasará a ser un sacramento de la Iglesia. Algo semejante podría decirse sin duda de otro gesto eclesial, presentado como importante en el discurso comunitario: la reconciliación del hermano pecador (Mt 18,15-20) [7].

En otras palabras, uno de los acentos importantes de la cristología mateana, a saber, la autoridad con que Jesús habla y actúa, es igualmente una de las dominantes de su eclesiología. El Mesías es verdaderamente aquel que puede decir «mi Iglesia» (Mt 16,18), y se expresa como siendo su jefe.

La obediencia forma parte de la liturgia celebrada, así como de otros muchos aspectos de la vida eclesial. La interpenetración entre la cristología y la eclesiología es un rasgo dominante del evangelio según san Mateo; constituye la riqueza de la una y de la otra, sin que haya necesidad de establecer entre ellas ningún tipo de relación de preeminencia.

[7] Para estos análisis, nos permitimos remitir a nuestra obra: M. Quesnel, *Aux sources des sacrements*. París 1977, 59-78.

3. Posteridad de la cristología mateana

La influencia de la cristología mateana a lo largo de los siglos ha sido considerable, en la misma medida que la del texto que la recoge. En efecto, desde los primeros siglos de la Iglesia el evangelio de Mateo ha sido el más leído, el más utilizado, el más comentado [8]: Orígenes, Hilario de Poitiers, Juan Crisóstomo, Jerónimo le consagraron comentarios importantes. Su distribución en grandes discursos ponía fácilmente colecciones de palabras de Cristo a disposición de los predicadores y de los catequetas; la liturgia hizo de ellas un gran uso. Por otra parte, esto no tiene nada de extraño, ya que la liturgia y la catequesis forman parte probablemente de las circunstancias de la vida eclesial para las que fue redactada esta obra. De los cuatro evangelios, el de Mateo es el que más se parece a un manual, lo cual facilita considerablemente su utilización.

En consecuencia, numerosas páginas mateanas se han grabado en la memoria cristiana. Esto es inevitable para aquellas que no se encuentran más que en Mateo, como la huida a Egipto o la muerte de los niños inocentes. Pero revela más aún la influencia privilegiada que ha ejercido este evangelio en unas palabras o unas descripciones de las que otros escritos ofrecen igualmente una recensión. La genealogía de Mateo, por ejemplo, es mucho más conocida que la de Lucas; lo mismo ocurre con las bienaventuranzas. La marcha sobre las aguas evoca inevitablemente a Pedro a punto de hundirse y a Jesús tomándolo de la mano para impedir que se sumerja en el abismo; pues bien, se trata de un detalle narrativo propio del primer evangelio. Si se pregunta cuál fue la respuesta de Pedro a la pregunta que hizo Jesús sobre su identidad, casi todas las personas preguntadas contestan: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo»: también esto es de Mateo. Igualmente, todos dirán de Judas que se colgó de un árbol, siendo casi desconocido por completo para el gran público el relato diferente que los Hechos de los apóstoles dan de la muerte del traidor. Y todos los cuadros que representan el sepulcro abierto la mañana de pascua hacen figurar ante él a los

[8] Véase, a este propósito, la obra fundamental de E. Massaux, *L'influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*. Lovaina 1950 (reeditada en 1986).

guardias profundamente dormidos. Podría continuarse esta lista para ilustrar la influencia del relato mateano en la cultura cristiana desde la redacción del evangelio hasta nuestros días; sería demasiado larga.

Esta difusión considerable de los materiales sacados del primer evangelio se debe en parte, como se ha dicho, a su composición y a sus características literarias. Hay que decir además que las particularidades de la cristología mateana no le son sin duda extrañas. Un rostro impasible, un comportamiento hierático que facilita la postración de quienes se acercan a él: el Jesús de Mateo ocupa bien su puesto sobre los altares. El texto mateano del Padrenuestro se ha convertido en la plegaria cristiana por excelencia. También sabemos la influencia que tuvo en la vida de la Iglesia la fórmula que figura en las últimas palabras pronunciadas por Jesús: «En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo». Si es posible interpretarla de una manera distinta en que no se trate de la divinidad del Hijo –véase la interpretación que de ella hicieron, por ejemplo, los arrianos o, más recientemente, los testigos de Jehová–, lo cierto es que prepara muy adecuadamente las formulaciones dogmáticas elaboradas por los concilios a lo largo de los siglos. La cristología mateana guarda una armonía espontánea con la liturgia y con el pensamiento de las Iglesias orientales, así como con el de la Iglesia católica romana.

Los protestantes, como es evidente, no se sienten tan a gusto con ella. En varias ocasiones se han subrayado las diferencias entre la teología de Pablo y la de Mateo. El lugar que ocupan la carta a los Romanos y el paulinismo en el pensamiento protestante ha jugado, en la Reforma, en detrimento del primer evangelio. En la actualidad, esto no es ya tan seguro, ya que varios biblistas protestantes han estudiado con cariño e interés este evangelio, hacia el cual el estilo de su Iglesia no los llevaba tan espontáneamente. En el ambiente francófono baste citar tres nombres de autores que han consagrado una obra importante a la redacción mateana: Pierre Bonnard, Jean Zumstein y Daniel Marguerat [9].

[9] P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo.* Madrid 1976; J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu.* Friburgo-Gotinga 1977; D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu.* Ginebra 1981.

Más compleja ha sido sin duda con los judíos la situación que crea el evangelio de Mateo. Con frecuencia, del autor bíblico cristiano del que más desconfían es de san Pablo, muy poco favorable a la Torá; sin embargo, san Pablo no es anti-judío; lo afirma él con claridad: en la carta a los Romanos dice que los acontecimientos ligados a la persona de Jesús no han suprimido la elección de Israel (Rom 9-11). Mateo goza de las simpatías de algunos de ellos, principalmente debido al sermón de la montaña [10]. Los que más han profundizado en el pensamiento mateano no se engañan, sin embargo, por las apariencias, y algunos hablan a propósito de él de un anti-judaísmo primario. En efecto, es difícil comprender cómo un judío no cristiano podría aceptar la frase que se pone como conclusión de la parábola de los labradores homicidas:

> «Por eso os digo que se os quitará el reino de Dios y se entregará a un pueblo que dé a su tiempo los frutos que al reino corresponden» (Mt 21,43).

Finalmente, la cristología de Mateo, tal como se ha difundido a lo largo de los siglos, se ha resentido constantemente de las tensiones en medio de las cuales se ha constituido. ¿Estará condenada a suscitar continuamente la controversia?

4. Una cristología para hoy

El evangelio según san Mateo no está de moda en el mundo occidental. Demasiado «clásico» para las sensibilidades modernas, se ha dejado superar, después de varios siglos de hegemonía, por otras obras que parecen menos estructuradas, menos acabadas, como el evangelio de Marcos, o que presentan de Jesús un rostro más humano, como el de Lucas. Y el de Juan, de todas formas, tiene siempre su «público» aparte.

Frente a esta actual falta de interés, conviene recordar ante todo que el rostro mateano de Jesús es uno de los que presenta el Nuevo Testamento, uno entre otros: y que, en este terreno, el creyente no tiene que escoger. El trato con la Escritura implica una familiaridad con cada uno de los cuatro evangelios, pudiendo surgir la llamada a la conversión del texto por el que quizá se

[10] Cf. *supra*, 85 y nota 27.

siente uno menos atraído espontáneamente. Ciertamente, el evangelio puede y debe seducir. Está hecho además para provocar al lector a salir de sus viejas costumbres.

En segundo lugar, parece ser que las enseñanzas de Jesús sobre la Torá pueden resultar, a pesar de las apariencias, de bastante actualidad. La sociedad occidental, incluida la Iglesia, encuentra en estos finales del siglo XX una gran dificultad para situarse respecto a las leyes. O bien las ventila tranquilamente, predicando una espontaneidad libertaria, o bien insiste enérgicamente, y hasta rigurosamente, en el cumplimiento, tanto de las leyes civiles como religiosas, desplegando una teología de la obediencia que favorece una actividad sectaria. Pues bien, el texto de Mateo aborda de frente la cuestión legal en el sermón de la montaña y en el discurso comunitario, los dos discursos más originales de Jesús, que son –cada uno a su manera– unas colecciones en las que figuran conjuntamente los textos de las leyes y los consejos para su aplicación. Y si hay algo que Jesús denuncie allí, más que todo lo demás, es precisamene el formalismo. En este sentido, leer y releer a Mateo puede ayudar notablemente a adquirir comportamientos equilibrados, en donde la ley ocupa el lugar que debería mantener siempre: el de hacer posible una verdadera libertad.

Por otra parte, es así precisamente como la comprende el pueblo de la Torá en su tradición más auténtica. El evangelio de Mateo debería ser en nuestros días uno de los terrenos privilegiados del diálogo entre judíos y cristianos.

Finalmente, la lectura continua del primer evangelio es un itinerario en el curso del cual se da un paso de enorme importancia: del «Dios con nosotros» del anuncio a José, al «Cristo con nosotros» de la última aparición de Jesús en Galilea. Una obra que conduce de Dios a Cristo no suele ser muy corriente, ya que la mayor parte de ellas propone más bien el camino inverso. Nos hemos preguntado anteriormente si Mateo era más cristológico que eclesiológico, y hemos dicho que a esta cuestión no había que dar una respuesta tajante. En compensación, podemos afirmar que es más cristológico que teológico, en el sentido restringido de esta palabra, en la medida en que el recorrido que propone va del Padre al Hijo. El amor de Dios se ha manifestado en Jesucristo de una forma que supera los límites históricos de su existencia en la tierra. La encarnación conti-

núa. Es ésta una afirmación cuyas consecuencias no han terminado de sacar todavía las Iglesias y cada uno de los creyentes.

París, 6 de agosto de 1990,
fiesta de la Transfiguración.

Referencias al evangelio de Mateo

Indice general

Colección
ESTUDIOS BIBLICOS

Evode Beaucamp
Los profetas de Israel

José M.ª González Ruiz
Evangelio según Marcos

Giuseppe Segalla
Panoramas del Nuevo Testamento

Wilhelm Egger
Lecturas del Nuevo Testamento

Giuseppe Barbaglio
Dios ¿violento?

Michel Quesnel
Jesucristo según san Mateo

Esperanza Bautista
La mujer en la Iglesia primitiva